سلسلة إصدارات مركز النجف الأشرف

للتأليف والتوثيق والنشر (٢٧)

سلسلة الرسائل الفلسفية (١)

إنارة العقول

في نظريّة

اتحاد العقل والعاقل والمعقول

تأليف

الشيخ أبي الحسن الكرباسي





سلسلة الرسائل الفلسفية / رسالة اتحاد العاقل والعقل والمعقول

هوية الكتاب

اسم الكتاب:.......... سلسلة الرسائل الفلسفية / رسالة في اتحاد العاقل والعقل والمعقول

المؤلف:..الشيخ أبي الحسن الكرباسي

الناشر:.. مركز النجف الأشرف للتأليف والتوثيق والنشر

الطبعة:..الأولى

قطع الورق:.. وزيري (١٧×٢٤)

الإخراج والمتابعة الفنية:.. قسم الإخراج

سنة الطبع:..٢٠١٩م ـ ١٤٤٠ هـ

العنوان: العراق/ النجف الاشرف/شارع أبو صخير/ مقابل مجسرات ثورة العشرين/خلف مدرسة الامام المهدي/موبايل:٠٧٨٠١٢٩٨٠٠٨


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المركز:

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ التراث الشيعي الإمامي في الحوزات العلميّة الشريفة في تجدّد مستمر في مختلف الميادين والأصعدة العلمية، ويحتاج إيصاله للعالم الإسلامي إلى مراكز ومؤسسات ترعى هذا الجانب وتقوم بنشره وإيصاله إلى القاريء الكريم.

ومن هذا المنطلق اهتمّ مركز النجف الأشرف للتأليف والتوثيق والنشر في النجف الأشرف بنشر التراث العلمي لهذه المدينة المباركة التي ساهمت في الماضي والحاضر على رفد العلوم الإنسانيّة بمختلف النظريات سواء في تراثها المخطوط فأحياه المركز بواسطة الموسوعة العلمية التي تم طبع جزء منها، أم في تراثها الحديث فحاول المركز أن ينشره بشكل سلسلة علمية في كلّ علم.

نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لخدمة المذهب و الملّة إنّه حميد مجيد.

مركز النجف الأشرف

للتأليف والتوثيق والنشر

مقدّمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

أمّابعد: فإنّي لمّا رأيت في أثناء مباحثتي كتاب المنظومة وشرحها للحكيم السبزواري (قدّس سرّه) وجود تشويش في كلماتهم في معنى نظريّة اتحاد العاقل والعقل والمعقول عقدت العزم على تحقيق هذه المسألة تحقيقا يكشف الغطاء عن أسرارها، و يوضح إشارات كلماتهم فيها .

و قد عمدت في الغالب إلى إيراد نصّ عباراتهم في مقام تحرير مقصودهم أو الإشكال عليه دفعاً للتهمة المتعارفة التي تلصق عادة بمن نازل الأساطين في الميادين العلمية من قبل أتباعه ومناصريه .

وهذا البحث وإن كان عنوانه اتحاد العاقل والمعقول إلّا أنّه قد تضمّن إشارات تحقيقيّة لجملة من المباحث الفلسفية المهمة يقف عليها من سرح نظره في مضامين هذا البحث.

والنتيجة التي انتهينا اليها من هذا البحث هي انّ الادلة التي سيقت لاثبات هذه النظرية على تشويشها وغموض المقصود منها كلها ضعيفة لاتنهض لاثباتها بمختلف تفاسيرها.

ولك أن تتخيّل نفسك وأنت تريد أن تخوض عباب الأبحاث الفلسفيّة أنّك واقف على ساحل بحر متلاطم الأمواج كثير المضائق لا يسع أي ربّان أن يسوق مركبه فيه إلّا من كانت له المهارة التامّة على اجتياز هتيك العقبات وإلّا ارتطمت سفينته بالأمواج فانهارت أو بالمضائق الصخريّة فتلاشت فلذا يكون إحجامه عن ركوب البحر الهائج خير له من المغامرة فيه.

وهذا هو حال طالب الفلسفة وخصوصاً في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص فإنّ الزلّة فيها قد تودي بالعالم في واد سحيق.

ولعل هذا التشبيه لا يخلو من المبالغة ولكن الغرض بيان أنّه ينبغي لطالب الفلسفة أن لا يغوص فيها إلّا بعد أن يعد لها عدّتها وهي: التقوى، والورع، وحسن النيّة في طلبها، والأستاذ الماهر فيها، والذكاء، والقدرة على التفكير العميق، و شدّة التفكير، والتأمّل فإنّ الفكر مرآة صافية كما ورد عن أمير المؤمنين(عليه السلام) فينبغي له أن يجهد نفسه في التفكير إلى حدّ يصاب بحمى التفكير المفيدة كما يقول الفيلسوف فيودور دوستويفسكي: إنّني مصاب بحمى التفكير، أفكر في ما حدث ،وما سيحدث، وما قد يحدث.

أفكر في الاشياء التي لن تحدث، وماذا سيحدث لو حدثت فعلا.

ويقع الكلام في هذا البحث في مقدمة وفصول وخاتمة :

(المقدمة) وهي تشتمل على أمور:

الأمر الأول: (في تأريخ البحث)

ذهب بعض حكماء اليونان إلى اتحاد العاقل و المعقول فقد قال الشيخ ابن سينا على ما حكاه عنه صدر المتألهين(قدس سره) في الأسفار[١]: (وقال فيه:- أي في الإشارات أيضا - و كان لهم رجل يعرف بفرفوريس عمل في العقل و المعقول كتابا يثني عليه المشاءون و هو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه و لا فرفوريس نفسه. و قد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الأول...).

ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا.

وقال في الشفاء على ما حكاه عن صدر المتألهين[٢] (قدس سره): (وأكثر ماهو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي وكان حريصا على أن يتكلّم بأقوال مخيّلة شعرية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل أهل التمييز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس...).

---

١ - الاسفار: ١/ ٢٥٥.

٢ - الاسفار: ٣/ ٢٥٥.

ونسب الحكيم السبزواري (قدس سره) إلى الاسكندر الأفريدوسي الاستدلال على اتحاد العاقل والمعقول بان التركب بين المادة والصورة اتحادي فانظر حاشية الحكيم السبزواري (قدس سره)على الأسفار[١].

وقد حكى صدر المتألهين (قدس سره) في الأسفار[٢] عن الاسكندر عبارة تدل على انه كان يرى اتحاد العاقل والمعقول فانظر الأسفار في بيان معاني العقل التي نقلها الاسكندر الأفريدوسي على رأي الفيلسوف الأول أرسطاطاليس.

وقد عرفت من خلال ما تقدم ان الشيخ الرئيس ابن سينا قد شدد النكير على هذه النظرية، و قد كان صدر المتألهين على طرف النقيض منه في هذه المسالة فقد بذل جهده في تحقيقها و إرساء دعائمها و الإشارة إلى فروعها في مختلف الأبواب الفلسفية.

قال[٣] (قدس سره) بيان أن العقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول:(أن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من العلماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء، والنجاة، والإشارات، و عيون الحكمة، وغيرها ما يشفي الغليل و يروي العليل، بل وجدناه و كل من في

١ – الاسفار: ٣/ ٣٢٥.

٢ – الاسفار: ٣/ ٣٣٦/ فصل٢٥.

٣ – الاسفار: ٣ / ٢٤٧/ فصل٧.

طبقته وأشباهه وأتباعه كتلميذه بهمنيار، وشيخ أتباع الرواقيين، و المحقق الطوسي نصير الدين، وغيرهم من المتأخرين لم يأتو بعده بشيء يمكن التعويل عليه .

وإذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام و الخيالات وأولي وساوس المقالات والجدالات. فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية و الهام الحقائق الإلهية لمستحقيه ومحتاجيه أن عادته الإحسان والإنعام وسجيته الكرم والإعلام، و شيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإمامة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا،وذلك فضل الله يوتيه لمن يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول: امتثالاً لقوله تعالى :(وأما بنعمة ربك فحدث ...).

ثم إنّه قد ينسب إلى الشيخ ابن سينا التهافت في كلماته في هذه المسألة فإنّه وإن كان من أشدّ المنكرين لاتحاد العاقل والمعقول إلّا أنّه توجد بعض الكلمات له ربما تفسّر باتحاد العاقل والمعقول.

قال صدر المتألهين (قدس سره): (واعلم أنّ الشيخ مع كونه من أشدّ المصرين في إنكار القول باتحاد العاقل و المعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد وأقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب

الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملكوت.

و الذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذاراً عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهباً فاسداً انه قد صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهب المشاءين من أصحاب المعلم الأول في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك فعلى ماذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الأوائل لم يتوارثه احد من العلماء النضار أولى البحث والاعتبار لولا أن من الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم)[١].

هذا ولكن قد يقال: لعل الشيخ الرئيس يرى اتحاد العقل والمعقول في واجب الوجود (تبارك وتعالى) ولايرى ذلك في النفس و الصورة أو في كل الممكنات ولا ملازمة بين الأمرين، وعليه فاللازم مراجعة كلماته في الفصل المزبور لمعرفة انه قرر اتحاد العاقل والمعقول في واجب الوجود تبارك و تعالى فقط أو انه هناك ما يدل على اتحاد العاقل والمعقول مطلقا حتى في الممكنات هكذا قد يقال .

ولكن يرد عليه: أن المطلب الذي ذكره هناك عام و لا يختص بواجب الوجود (تبارك وتعالى) فقد ذكر أن العقل الهيولاني يصير عقلا بالفعل، واحتج

١ – الاسفار: ٣/ ٢٦٤.

على ذلك على ما حكاه عنه صدر المتألهين(قدّس) في الأسفار[١] في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل بقوله: كل صورة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل صيّرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها ....إلى آخر ما نقله عنه (قدّس).

ولذا قال صدر المتألهين (قدّس) في الموضع المزبور: (أعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدأ و المعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات).

إلّا أن يقال: إن غاية ما يقتضيه كلامه هذا أن الصورة ليست منفصلة الوجود عن النفس ولايستلزم هذا أن تصير النفس صورة بحيث تحمل الصورة عليها كما هو الحال في الجوهر والعرض فانه حتى بناءاً على التركيب الاتحادي فالجوهر لايصير عرضا.

والذي يقتضيه التدقيق في كلمات الشيخ الرئيس هو أن يقال: إن مراده من نفي الاتحاد هو هذا المعنى أي نفي أن تصير النفس صورة و لا ينافي هذا أن يختار أن وجود الصورة هو وجود النفس فلا تنافي في البين .

وهذا توجيه وجيه .

---

١ – الاسفار: ٣/ ٣٤٣/ فصل ٢٧.

ثم انه قد يظهر من بعض الكلمات المتقدمة لصدر المتألهين(قدس سره)انه لم يذهب أحد من حكماء الإسلام لهذا الرأي فان كان يريد ذلك فيرد عليه: انه قد نقل صدر المتألهين[١] (قدس سره) عن أبي نصر الفارابي في رسالة له عبارة تدل على انه كان يرى اتحاد العاقل بالمعقول .

بل له عبارة أخرى تدل على ذلك نقلها صدر المتألهين[٢] (قدس سره) عن كتاب أثولوجيا المنسوب له، وان كان هناك شك في أن هذا الكتاب له أو لفلوطين .

وعلى أي حال: فلم نعثر على من خالف صدر المتألهين(قدس سره) ممن جاء بعده في أصل نظرية اتحاد العاقل والمعقول، وان وقع بينهم اختلاف في تفسيرها أو في الاستدلال عليها، وسيتضح بعونه تعالى أنّ هذه النظريّة قابلة للمناقشة.

هذه نبذة مختصرة من تاريخ البحث.

الأمر الثاني: (في الثمرات المترتبة على القول بالاتحاد)

لنظرية اتحاد العاقل والمعقول عدة ثمرات يعثر عليها المتتبع في ثنايا الأبحاث الفلسفية لصدر المتألهين(قدس سره) .

ولعل أهم هذه الثمرات ثمرتان أشار لهما صدر المتألهين (قدس سره) في أثناء بحثه عن هذه النظرية وهما: اندفاع الإشكال المعروف على حصول الأشياء بماهياتها من انه يلزم أن يندرج الشيء الواحد تحت أكثر من مقولة، وتصوير علمه تعالى بالممكنات من دون محذور .

---

١ – الاسفار: ٣/ ٣٣٠–٣٣٣/ الفصل ٢٤.

٢ – الاسفار: ٣ / ٢٥٠–٢٥١/ الفصل ٧.

قال صدر المتألهين[١] (قدس سره) في فصل اتحاد العاقل والمعقول بعد أن قرر هذه النظرية: (...فبما ذكرنا اندفعت إشكالات كثيرة و مفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري (جل اسمه) كما هو المشهور من أتباع المشائين فان التعقل لو كان بارتسام الصور العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر و الكم وغيرهما كون شيئ واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات و في علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها).

وقال في قولهم أن العلم عرض[٢] في توضيح اندفاع الإشكال انه يلزم من حصول الأشياء بماهيتها اندراج الشيء الواحد تحت مقولتين:(فللجوهر بل للجسم معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل).

فالنفس تصير صورة ومصداقا لها لا لأنه مجرد اتحاد في الوجود مع كون الصورة عرضاً على النفس قائما بها فالاتحاد هنا كالاتحاد في صفاته تعالى مع

---

١ - الاسفار: ٣/ ٢٥١/ فصل ٧.

٢ - الاسفار: ٣ / ٢٤٣/ في الفصل ٦.

الذات المقدسة (قد أشار الحكيم السبزواري(قدس سره)في حاشيته[١] إلى أن العلم على هذا سيكون علما حضوريا لان علم النفس بذاتها علم حضوري وليس علما حصوليا كما لو قلنا بان الصورة عرض ومدار الإشكال على أن العلم حصولي وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لايلزم أن يكون أمورا متخالفة الوجودات ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي).

وقوله (في ذلك النحو ....) متعلق ب(يلزم) (بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يزيد عليها على الجسم وتحمل عليه بهوهو وذلك الجسم) أي والحال أن ذلك الجسم أي الفرد الخارجي للجسم (الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع و إشارة و ليس شئ من هذه المعقولان ذا وضع وإشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية)أي النفس (كان أولى فان صدق معقول على معقول واتحاد به في الوجود العقلي أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي، والعجب من أن الشيخ قد اثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات أن للحيوان المعقول وجوداً في الحيوان المحسوس) إذ يحمل عليه والمراد أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده (والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لاشك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و

١ – الاسفار: ٣ / ٢٤٣.

اتحاد بالحيوان المحسوس لابان صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة) إذ لا يعقل أن يكون الأخس غنياً و الاشرف محتاجاً على مباني صدر المتألهين (قدّس سرّه) (فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية وغيرها .

والناس إنما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها وانكرو القول باتحاد العاقل و المعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشيء جوهراً وعرضاً عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ...).

وقال الحكيم السبزواري في حاشية له في المقام[1]: (فلا صحة لسلب هذه الحقائق عن هذا الوجود الشامل) أي وجود النفس (وهي الوحدة الحقة الظلية فان الوجود الطبيعي منها مع انه مناط الغيبة والتفرقة).

كما أوضحوا ذلك في قاعدة بسيط الحقيقة كل الحقائق وليس بواحد منها ففيه تجتمع حتى الحقائق المستحيلة الاجتماع بحسب الوجود الطبيعي لها(كالإنسان الطبيعي ففيه كمالات الجماد والنبات والحيوان) بناءاً على أن الفرق بين الإنسان وهذه الثلاثة باشتمال الإنسان على أمر وجودي تفقده من غير عكس لا على أن الفرق بينهما باشتمال كل على أمر وجودي يفقده الآخر.

---

١ – الاسفار: ٣ / ٢٤٤.

(و غير ذلك و وجود الشيء لايلزم أن يكون بنحو الاختصاص فيصدق على نحو وجود هو حيثية الآباء عن العدم مفاهيم الوجود و الوحدة و الهوية و النور و غير ذلك بل الماهية و مقوماتها فالكل متحققة بتحقق واحد و الكلي الطبيعي موجود و لو بالواسطة في العروض فكيف لايصدق على هذا الوجود الوسيع العقلي مفاهيمها أم كيف لايجتمع معقولاتها المجردة؟) .

أقول: ملخص ما أفيد هو أن الحيوان المعقول مثلا يحمل على ذات عقلية وهي النفس وهو متحد بها إذ هو يحمل على الحيوان المحسوس وهو متحد به رغم أن خصائص الحيوان المعقول (من الكلية و عدم قبوله للإشارة و الوضع و التميز) تختلف عن خصائص الثاني فحمله على ما هو متحد الخصائص معه و اتحاده معه أولى .

ولا تستغرب من صدق مفاهيم متعددة على النفس فان هذا جائز في الوجود الطبيعي الذي هو مناط الغيبة والتفرقة فما بالك بالوجود العقلي .

والظاهر أن المراد بالحمل هو الحمل الشائع لا حمل الحقيقة و الرقيقة وان المراد بالعينية العينية التامة كالعينية في صفاته تعالى و في الوجود و الماهية بناءاً على واقعيتهما لا مجرد الاتحاد كما هو الحال في الجوهر والعرض بناءاً على التركيب الاتحادي بينهما .

فظهر أن لصدر المتألهين(قدس سره) عدة أجوبة عن الإشكال المعروف في الوجود الذهني أحدهما: الفرق بين الحمل الأولي الذاتي والشائع الصناعي وهذا هو المعروف، وثانيها: نظرية اتحاد العقل والمعقول، وثالثها :تحقيق الحق في كيفية

العلوم العقلية، والحسية، والخيالية فالأول بمشاهدة العقول، والثاني بحصول جواهر مجردة قائمة بالنفس .

ولكن يرد عليه: أن نظرية اتحاد العاقل والمعقول وان دفعت إشكال انه يلزم أن يكون الجوهر عرضا كيفا نفسانيا مثلا إلا أنها لا تدفع إشكال انه كيف يصير العرض الذي هو كيف نفساني أو غيره جوهراً لفرض أن الصورة جوهر لان النفس تصير صورة .

ويرد على تصوير اتحاد العاقل والمعقول في علمه تبارك وتعالى: أن الذات و إن انحفظت في الوجودات كما قالوا: (والذات في أنحاء الوجودات حفظ...) إلا انه لابد من اختلاف نحو الوجود كما هو غير خفي فحينئذ يقال انه إذا بني على أن الوجود اعتباري فيكون العلم تفصيليا لوحدة الحقيقة و الرقيقة وان بني على انه أصيل فالحقيقة غير الرقيقة فيلزم أن لا يكون علمه تعالى تفصيليا بل إجماليا لأنه في الحقيقة علم بما هو توأم للموجود إذا صح التعبير فلا يتم تصوير الكشف الإجمالي في عين الكشف التفصيلي إلا بناءا على اعتبارية الوجود بل حتى على أصالته فإن الحقيقة فاقدة لأثر الرقيقة الخسيس _ بل حتى الأثر الشريف فهو لحاوي هذه الحقيقة وغيرها لا لذات الحقيقة _ ومن البديهي أن الواجد غير الفاقد.

ومن خلال ماتقدم تعرف انه لا يراد من اتحاد العاقل والمعقول التركيب الاتحادي بين الجوهر والعرض بان يكون العرض من مراتب وجود الجوهر إذ

التركيب الاتحادي بين الجوهر والعرض لا يدفع إشكال (فجوهر مع عرض كيف اجتمع *أم كيف تحت الكيف كل قد وقع).

هذا مضافا إلى تصريح صدر المتألهين (قدّس سرّه) بأنه لا يراد من اتحاد العاقل والمعقول العلاقة الموجودة بين الجوهر والعرض وقد تقدمت جملة من كلماته الشريفة في هذا المجال، وانظر أيضا فصل اتحاد العاقل والمعقول في الاسفار[١].

وحمله على التركيب الانضمامي بين العرض والجوهر وانه بناءا على التركيب الاتحادي بين العرض والجوهر فلا فرق بين اتحاد العاقل والمعقول وبين التركيب الاتحادي بين العرض والجوهر كما صنع الحكيم الطباطبائي (قدّس سرّه) فانه قد فسر كلمات صدر المتألهين (قدّس سرّه)بذالك فانظر حاشيته على الأسفار[٢] فهو مخالف للظاهر بعد ذهاب صدر المتألهين (قدّس سرّه) إلى التركيب الاتحادي بين العرض والجوهر.

نعم الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) يرى التركيب الانضمامي بين العرض والجوهر وان كان يرى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة .

هذا ملخص الكلام في أهم ثمرتين للبحث وقد عرفت الإشكال فيهما.

١ – الاسفار: ٣ / ٢٤٨ – ٢٥٤.

٢ – الاسفار: ٣ / ٢٥٤.

الأمر الثالث: (هل تجري هذه النظرية في العلوم الحسية أيضا)

توجد أربع نظريات في العلم الحسي أشار لها إجمالا صدر المتألهين (قدس سره) في الأسفار[1] وأهمها اثنان :

الأولى: ما أشار لها بقوله (قدس سره):(...ولا أيضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار...).

وملخصه: أن المحسوس والمعلوم بالذات هو الموجود الخارجي.

و على هذا فلا يوجد اتحاد بين الحاس والمحسوس كما هو واضح

الثانية: ما أشار لها بقوله (قدس سره):(بل الاحساس إنما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل وأما قبل ذلك فلاحاس ولامحسوس الابالقوة .وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل .

والكلام في كون هذه الصورة حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا).

أي أن دليل التضايف جار فيها أيضا.

وعلى هذه النظرية فحال الصورة الحسية حال الصورة العقلية .

---

[1]- الاسفار: ٣ / ٢٥٠.

وحيث إن التحقيق أن المحسوس أولا وبالذات هو الخارج لا الصورة الحسية وذلك لأنه يلزم أن يكون حال الناظر لشئ حال من نظر لشئ ثم أغمض عينيه أي أن حال العلم الاحساسي حال العلم الخيالي وهو خلاف الوجدان إذ لاشبهة في أن العلم الحسي أوضح من العلم الخيالي .

هذا مضافا إلى أن ماذكره هنا من اتحاد الحاس والمحسوس يتنافى مع ما جاء في الفصل (٦) في قولهم أن العلم عرض: (أما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لامجال ولامواضع لها.

فجواهرها جواهر مجردة عن المواد وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس قيام الممكنات بالباري جل ذكره)[١].

الأمر الرابع: (نظرية اتحاد العاقل والمعقول والعلم الحضوري)

قال في نهاية الحكمة[٢]: علم الشئ بالشئ هو حصول المعلوم - أي الصورة العلمية - للعالم كما تقدم) ثم برهن على أن العلم عين المعلوم بالذات و هذا ليس بدخيل في كون العالم هو المعلوم بالذات فقال: (وحصول الشيء وجوده و وجوده نفسه فالعلم هو عين المعلوم بالذات) ثم برهن على أن العالم هو المعلوم

---

[١] - الاسفار: ٣/ ٢٤١.

[٢] - نهاية الحكمة: ٤/ ٩٣٧.

بالذات فقال: (ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره له اتحاد العالم به سواءاً كان معلوما حضوريا أو حصوليا .

فان المعلوم الحصولي إن كان أمراً قائما بنفسه كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع كون الشيء موجودا لنفسه ولغيره معا) وهذا هو علم الشيء بنفسه.

(وان كان أمراً وجوده لغيره وهو الموضوع وهو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم بموضوعه والأمر الموجود لغيره متحد بذالك الغير) بناءاً على أن التركيب بين الجوهر والعرض وبين المادة و الصورة اتحادي (فهو متحد بها يتحد به ذلك الغير) وهو العالم.

ونظير الكلام يجري في المعلوم الحضوري مع العالم به.

وملخصه: أن المعلوم موجود لغيره وهو النفس فالمعلوم عرض كالجوع أو صوره علمية وهي صورة أو عرض والموجود لغيره متحد مع ذلك الغير فالمعلوم متحد مع العالم .

ومبنى هذا الكلام على أن علم شيء بشيء هو أن يوجد شيء لشيء كما قال المصنف (قدس سره) في الأسفار[1] تعليقا على قول صدر المتألهين (قدس سره):(الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول العلم هو وجود للشيء المجرد عن المادة سواءاً كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر).

فقال معلقا على هذا الكلام:

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٧٩/ فصل ١٢.

(هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد العاقل والمعقول من أن معقولية شيء لشيء من فروع مسالة موجودية شيء لشيء فوجود شيء مجرد لنفسه علمه بنفسه ووجود شيء مجرد لغيره علم ذلك الغير به إلا أن ذلك الغير المسمى بالعاقل من المستحيل أن يكون خارجا من وجود المعقول .

وهنا نكتة يجب أن يتنبه لها وهي أن تقسيم الوجود إلى ما لنفسه وما لغيره يوجب التباين بين القسمين، ولازم ذلك أن يمتنع معقولية الجوهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه ويمنع وجود ماهر كذالك لغيره.

اللهم أن لايتحقق بينهما العلية والمعلولية فان العلة وان كان موجودا لنفسه فلها نوع وجود لمعلولها والمعلول وان كان موجودا لنفسه فله نوع وجود لعلته كما أن له نوع وجود في علته هذا).

ولايخفى مافيه فانه يبقى السوال في أنه كيف يكون الشيء الواحد موجوداً لنفسه ولغيره ولم نعقل كيف أن كلا من العلة والمعلول موجودا للآخر .

وعلى كل: فهذا الدليل مبتن على تعريف العلم بأنه حضور شيء لشيء أي حصول أمر مجرد لأمر مجرد، ولم يقم في نهاية الحكمة دليلا على ذلك فاللازم أن يستدل مقدمة تعريف العلم بما ذكر بان المعلوم إما حضوري فهو موجود لغيره كالجوع أو حصولي وهو الصورة العلمية وهي إما صورة أو عرض وكلاهما موجود لغيره فالمعلوم موجود للعالم من هذه الجهة لا من جهة تعريف العلم .

وقد فرع على تعريف العلم بهذا أيضا أن كل جوهر مجرد فهو عالم بنفسه ولو لم يكن عاقلا وهذا غريب، والحق أن العلم صفة هو متخللة بين وجود

الصورة للعالم وبين العالم وهو الشعور أو الالتفات أو المشاهدة للصورة فلا يثبت لأي جوهر مجرد .

وعلى كل فقد اتضح أن الدليل المتقدم لابد من إجراء تعديل عليه .

ثم إنه (قدس سره) أشكل على الدليل: بان كون العلم من مقولة المعلوم بالعرض لا يقتضي ترتب الآثار التي منها كون الوجود لنفسه وكون الوجود لغيره ومبنى الدليل على أن المعلومات الحصولية بعضها موجود لنفسه وبعضها موجود لغيره فلا الجوهر الذهني من حيث هو ذهني جوهر بالحمل الشائع موجود لنفسه ولا العرض الذهني من حيث هو ذهني عرض بالحمل الشائع موجود لغيره.

لان الجوهر والعرض الذهني من حيث هو ذهني منزوع الآثار لان حيثية الوجود الذهني لا تترتب معها الآثار.

وبتقريب أخر: انه لا معنى لاتحاد العاقل وهو موجود خارجي يترتب عليه الآثار مع معقول ذهني منزوع الآثار.

ثم أجاب عنه بان العلم الحصولي ينتهي للعلم الحضوري بمعنى أن النفس تشاهد المجردات العقلية و المثالية فيحصل لها العلم - على تفصيل ليس هذا موضعه - وعليه فالمعلوم الذي يحضر عند العالم موجود خارجي أيضا .

وهذا المقدار من الجواب يتناسب مع كون معنى انتهاء العلم الحصولي إلى العلم الحضوري هو إنكار العلم الحصولي وانه لايوجد سوى علم حضوري لامع كون معنى الانتهاء المزبور هو انه يوجد علم حصولي إلا انه سببه هو

العلم الحضوري والمفروض أن بعض عبائره (قدس سره) في النهاية تتناسب مع هذا الأخير فلابد من حل المشكلة في نفس العلم الحصولي فلذا أجيب عن ذلك بان الصورة العلمية وان كان من حيث إنها موجود ذهني منزوعة الآثار إلا أنها بما هي موجود خارجي واجدة للاثار فلا مانع من اتحادها بالنفس التي هي موجود خارجي كما لا مانع من أن تكون المعلومات الحصولية موجودة لنفسها أو لغيرها .

ولكن يرد عليه أن المطلوب أن تتحد النفس مع المعقول أي الصورة من حيث إنها موجود ذهني لا الصورة من حيث إنها موجود خارجي .

وعليه فلا بد من البحث عن جواب آخر عن الإشكال.

والتحقيق أن يقال: إن هذا الإشكال مما لا أصل له و ذلك لأنه يتبني على نقطة غير تامة و هي أن للصورة حيثيات فمن حيث إنها موجود خارجي فهي ذات آثار خاصة، ومن حيث إنها موجود ذهني فهي منزوعة الآثار وحيث انه لايمكن أن يكون الشيء الواحد في الوقت الواحد واجدا للآثار ومنزوع الآثار لأنه تناقض فلا بد من فرض تباين الحيثيين بحيث لا يمكن اجتماعهما .

فإمّا أن يقال بان الاختلاف بينهما في الزمان فان حيثية الوجود الذهني هي حيثية تحصل حين مقارنة ومقايسة الصورة للخارج وحيثية الوجود الخارجي تحصل عند قطع المقايسة .

ولا يمكن أن تكون الصورة في وقت واحد مقيسة وغير مقيسة .

أو أن الاختلاف بينهما ينشا من أن الحيثية التقييدية تكثر الموضوع فهناك صورة موجوده هنا وهناك شي آخر وهو نفس هذه الصورة ولكن من حيث إنها موجودة خارجا لان الأشياء تختلف وتتكثر بتكثير الاعتبارات ولذا جاز اجتماع المتقابلين وقد طبق(قدس سره) هذه الفكرة هنا في إشكاله على اتحاد العقل والمعقول وطبقها في مورد آخر فقد استفاد منها في بداية الحكمة في رد الإشكال المشهور للحكيم السبزواري (قدس سره) على الجواب المشهور لصدر المتألهين (قدس سره) على الإشكال المعروف في الوجود الذهني فراجع .

وهذه الفكرة غير صحيحة لما ذكره عمنا ميرزا أبو المعالي (قدس سره) في رسالته في الحيثية التقييدية و التعليلية من أن الحيثيات التقييدية في الجزئيات لا تدفع إشكال اجتماع المتقابلات لأنها لا توجب تكثرالموضوع وان أوجبت تكثر عناوينه إلا أن المعنون والمحكوم عليه واحد، هذا مضافا إلى أن حيثية الوجود الذهني ليست منزوعة الآثار كلها بل هي توجب نزع بعض الآثار كما هو واضح.

فظهر أن ما أورد من إشكال على الاستدلال على الاتحاد العاقل والمعقول في العلم الحصولي غير تام .

وهذا الإشكال المرتبط بنظرية اتحاد العاقل والمعقول في العلم الحصولي وان كان لا يرتبط بمحل بحثنا فعلا إذ المبحوث عنه هو تطبيق النظرية في العلم الحضوري إلا أنا تعرضنا له ولما يرد عليه استكمالا للفائدة وتنبيهاً على أن ما كرر ذكره الحكيم الطباطبائي (قدس سره) في كتبه المختلفة من أنه توجد حيثيتان

للصورة الذهنية حيثية إنها موجود خارجي وحيثية إنها موجود ذهني وانه متى تتأتى هاتان الحيثيتان وما هو الحكم المترتب عليهما بالتفصيل المتقدم ليس له أساس صحيح.

هذا ما أورده في العلم الحصولي .

وأما العلم الحضوري فقد أورد على اتحاد العالم والمعلوم فيه بأنه لا يخلو إما أن يكون نفس العالم كعلمنا بأنفسنا أو غيره و أورد على الفرض الأول بما لا يهمنا لا التعرض له ولا لجوابه .

و أورد على الفرض الثاني بان العلة يجب أن تغاير المعلول شخصا وإلّا لزم أن يكون الشيء الواحد متقدما على نفسه بالوجود متأخر عنه وهو بديهي الاستحالة.

كما أن المعلولين لعلة واحدة يلزم أن تكون بينهما مغايرة شخصية بالضرورة. هذا مضافا إلى أن لازم ذلك أن تكون جميع المجردات شخصا واحدا لان كلا منها عاقل للجميع ومعقول للجميع وهو بديهي الاستحالة.

ثم أجاب عن ذلك بما لايخلو عن خفاء فلا باس بتوضيحه . و ذكرا أولا أن للموجود المعلول اعتبارين :اعتباره في نفسه أي مع الغض عن علته واعتباره بقياس وجوده إلى علته .

وعلى الاعتبار الأول يكون ذا ماهية ممكنة كما يكون موجودا في نفسه أي طارد للعدم عن ماهيته كما انه يقع طرفا للحكم بان يكون محكوما عليه أو محكوما به.

و أما على الاعتبار الثاني فلا يثبت له شيء مما ذكر إذ ليس هو موجوداً في نفسه ولا نفسية له بل هو وجود رابط بالنسبة إلى علته لان وجود المعلول مفتقر في حد ذاته إلى العلة، وحيث انه رابط فليس له ماهية نعم له الربط والتقوم بوجود العلة وحيث انه رابط فلا يقع طرفا للحكم.

أقول: ينبغي حذف الحيثية الأولى فانه ماهو المراد من اعتباره مع غض النضر عن علته فانه إما أن يكون المراد مع فرض عدم علته فهذه حيثية وهمية .

وإما أن يكون المراد مع قطع النظر عن وجود علته وعدمها فلا يمكن أن تتغير أحكام المعلول باختلاف النضر إليه وإلا لزم اجتماع النقيضين.

إلا أن يقال: أن تعدد الحيثية كاف لعدم لزوم اجتماعهما.

ولكن قد عرفت مافيه فيما تقدم فان ما ذكر إما أن يرجع إلى أن الحيثيات التقييدية للجزئي توجب تكثر الموضوع وقد عرفت أن العلامة أبا المعالي (قدس سره) قد رفض ذلك، أو إلى أن الحيثيتين لا يمكن أن تجتمعا في زمان واحد وقد عرفت ما في هذا أيضا.

ثم أن التحقيق أن كون الممكنات وجودات رابطة لا يقتضي ترتيب أحكام الوجود الرابط عليها لان وجود الرابط إما مشترك لفظي بينهما أو مشترك معنوي بان يكون له قسمان احدهما الوجودات الممكنة والثاني وجودات النسب.

وعلى كلا التقدير فلا تسري أحكام الوجود الرابط بمعناه المعروف إلى وجودات الممكنات .

ثم قال (ﭭ): تارة نتكلم في فرض كون العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول، و تارة نتكلم في فرض العكس، وثالثة نتكلم في فرض كون العالم والمعلوم معلولين لعلة واحدة .

ففي الفرض الأول نقول : إن المعلول وجود رابط هذا من جهة و من جهة أخرى فالمعلوم ليس وجودا رابطا لان المعلوم موجود للعالم فهو موجود لغيره والوجود الرابط لا يعقل أن يكون موجودا لغيره بل الرابط موجود في غيره لان الموجود لغيره فرع عن كونه موجودا في نفسه.

و الوجود الرابط موجود في غيره لا في نفسه .

وعليه فكيف نصور أن المعلول موجود للعلة ؟

والجواب: أن المعلول وجود رابط فهو متقوم بوجود العلة بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها لان هذا هو شان المقوم فالمقوم الوجودي كالمقوم الماهوي بل انه بناءا على أصالة الوجود واعتبارية الماهية فالمقوم الوجودي هو المقوم لذات الشيء وحقيقته.

فالمعلول ليس بخارج عن العلة وليس بغائب عنها والعلة موجودة لنفسها فلذا نقول: إن كون وجود المعلول للعلة إنما يتم بمقومه الذي هو وجود العلة وبعبارة أخرى:

إنّ معلوم العلة هو نفسها بها تقوم وجود المعلول فالعلة تعقل ذاتها والمعلول غير خارج منها لا بمعنى الجزئية والتركب.

والحمل بينهما حمل المعلول متقوما بالعلة على العلة و هو نوع من حمل الحقيقة والرقيقة.

فمآل علم العلة بمعلولها إلى علم العلة و هي مأخوذة في نفسها بنفسها و هي مأخوذة مع معلولها.

ونظير الكلام يجري في العلم بالرابط فكل معلوم رابط معلوم بالمستقل الذي يتقوم به ذلك الرابط.

وبعبارة صريحة: أن العالم هو العلة نفسها والمعلوم هو مرتبة منها فان المعلوم هو المعلول حسب الفرض وللمعلول مرتبة من وجود العلة هي مقومة لوجود المعلول فان وجود المعلول لما كان اضعف من العلة فالمعلول متقوم بمرتبة من العلة تساوي وجوده ومعنى التقوم أن المعلول وهذه المرتبة من العلة هما شيء واحد ذاتا وان اختلفا وجودا وللعلة زيادة تخصها فالعلة بما لها من الوجود عالمة بمرتبة منها و هي المرتبة المقومة للمعلول .

هذا ما يمكن أن يقال في توضيح كلامه (ﭬ) أقول: ملخصه أن العلة واجدة لذات المعلول بوجود آخر خال من النقائض وجدان الطويل للقصير والشديد للضعيف، ومعنى أن المرتبة التي في العلة والتي تساوي المعلول مقومة للمعلول هو أنها عين المعلول ذاتا فالتقوم بمعنى العينية.

ثم إنه ينبغي أن يقال تتميما للجواب: أن هذه المرتبة تتصف بها العلة لا بمعنى الحمل الشائع بان يحمل المعلول على العلة بالحمل الشائع بل بمعنى أن العلة مشتملة عليها أو بمعنى انه يوجد بينهما حمل الرقيقة والحقيقة .

وعلى كل فقد أوردنا في الدرس عليه:

١- أن الرقيقة ذات آثار ونقائض خالية عنها الحقيقة فلذا يلزم أن تكون غيرها لان اختلاف الآثار يستلزم اختلاف المؤثرات .

٢- أن المفروض أن الذات - بمعنى الماهية - أو المرتبة الوجودية محفوظة ولكن الاختلاف في نحو الوجود حتى يلزم انحفاظ الواقع وان لا تكون هناك غيرية بل هوهوية بين الحقيقة والرقيقة فلا بد من البناء على أن الوجود اعتباري إذ مع أصالته واختلافه لايمكن أن تصح الهوهوية وإذا كانت الحقيقة غير الرقيقة بطل العلم الحضوري وهكذا لا يمكن تصوير علمه تبارك وتعالى من خلال نظرية الكشف الإجمالي في الكشف التفصيلي إذ يلزم ان لا يكون هناك إلا علم إجمالي غير تفصيلي فتعلم العلة بها من خلال أخيها التؤام فلذا لا يعقل تصوير نظرية الكشف الإجمالي في عين الكشف التفصيلي بذلك و لا يمكن تصوير علمه تعالى بالمخلوقات بذالك فان فرض الذات عريه عن الآثار و النقائص و أن كان كما لا من جهة عدم ترتيب النقائص ولكنه نقص من جهة العلم فلا ينبغي الخلط بين الجهتين.

هذا وقد تعطي بعض العبائر المتقدمة تفسيراً آخر لتصوير كيف أن المعلول موجود للعلة ملخصه: أن العلة حيث إنها مقومة للمعلول وإنها غير خارجة عن المعلول وغير غائبة عنه و المفروض أن العلة موجودة لنفسها فيمكن أن نقول بان المعلول موجود للعلة . ولكنه موهون أيضا هذا بالنسبة إلى تصوير العلم الحضوري للعلة بالمعلول وقد عرفت فساده.

ثم قال(قدس سره): انه فيما إذا كان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلة فالعالم سوف يكون وجودا رابطا والوجود الرابط لا يقبل أن يوجد له شيء وهو المعلوم والحال أن العالم يوجد له شيء وهو المعلوم فلذا نقول: إن وجود العلة للمعلول يمكن أن نستحصله من خلال الالتفات لتقوم المعلول بالعلة فالعلة بنفسها موجودة لنفسها والعلة مقومة للمعلول فهي غير خارجه عنه فالعلة موجودة للمعلول .

وبعبارة أخرى: أن العلة عالمة بنفسها لأنها موجودة لنفسها وحيث إن المعلول غير خارج عنها فينسب العلم إلى المعلول .

ولكن لا ينال المعلول من العلم بالعلة إلا بما يسعه من وجودها .

والحمل بينهما حمل العلة على المعلول متقوما بالعلة و هو نوع من حمل الحقيقة والرقيقة فمال علم المعلول بعلته إلى علم العلة وهي مأخوذة مع معلولها بنفسها و هي مأخوذة وحدها .

أقول: حاصل مايرومه (قدس سره)أن المعلول الذي درجته الوجودية (١٠) مثلا يعلم بدرجة (١٠) من العلة لان للمعلول مرتبتين مرتبة في ذات العلة وهي الوجود الجمعي ومرتبة الوجود المختص وهما شيء واحد وذات واحدة غاية الأمر أنهما مختلفان في نحو الوجود ومرتبة الوجود الجمعي عالمة بنفسها فينسب هذا العلم للوجود المختص .

وفيه:- انه مضافا إلى أن هذا البيان يقتضي تصوير العلم الحضوري لجميع الممكنات لا لخصوص المجردات و انه يبتنى على أن الحقيقة عين الرقيقة - انه

يبتني على ان الموجودات وان كان لهما وجود واحد ولذا اسند له اثر العلم وهذا محال في واجب الوجود إذ يلزم منه تعدد واجب الوجود ولو كان الوجود واحدا وهذه الإشكالات تعم أيضا علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بمعلوله كما تعم علم المعلول بعلته. هذا بالنسبة إلى علم المعلول بعلته.

وأما إذا كان العالم والمعلوم معلولين لعلة ثالثة فلا بد من فرض أن العالم هو العلة بما تقوم المعلول الأول والمعلوم هو العلة بما تقوم المعلول الثاني لان المعلولين لهما وجود رابط والوجود الرابط لا يوجد لغيره كما لا يوجد له شيء فلا يمكن أن يكون لا عالما و لا معلوما .

فالعالم هو درجة(٥) مثلا والمعلوم هو درجة (٦) منها مثلا وهكذا و ينسب هذا إلى المعلول بوجوده المختص كما عرفت و لكن قد عرفت ما فيه.

فظهر أن تصوير اتحاد العاقل و المعقول في العلوم الحضورية في المجردات الممكنة كما ترى .

و أما علم الواجب تبارك وتعالى فلا يصح لنا أن نخوض فيه لقصور عقولنا عن إدراكه.

وقد وجدنا في مقام حل بعض العويصات أن القواعد العقلية المقبولة لولا هذه العويصات تتكسر حينما يراد تطبيقها في الذات المقدسة.

الأمر الخامس: (وجود عدة معان لنظرية اتحاد العاقل والمعقول)

يمكن ان يقال انه توجد عدة معان لاتحاد العاقل و المعقول تنتزع من أدلتهم المختلفة على اتحاد العاقل والمعقول كما تنتزع من التدقيق في بعض كلمات صدر المتالهين (قدّس سرّه) وكلمات بعض من جاء بعده من الحكماء.

و سيتجلى ذلك أكثر بعونه تعالى في الفصول الآتية.

الأمر السادس: (اتحاد العقل والمعقول)

الحق أن العقل متحد مع المعقول لان العقل هو الوجود الذهني و من الواضح أن الوجود متحد مع الموجود خارجا أو ذهنا، نعم العلم بمعنى الشعور و الالتفات للصورة متحد مع العاقل – بمعنى انه زائد عليه زيادة متصلة – لا مع المعقول .

(فصول الرسالة)

الفصل الأول: (في معنى اتحاد العاقل والمعقول والأدلة عليه)

يمكن أن تنتزع من بعض كلمات المتنازعين في مسألة اتحاد العقل والمعقول و من أدلتهم عدة تفاسير لاتحاد العقل والمعقول:

التفسير الأول: اتحاد العاقل والمعقول

بمعنى أن الصورة عاقلة ومعقولة.

وهناك بعض الأدلة على اتحاد العاقل بالمعقول التي تثبت الاتحاد بهذا المعنى.

الدليل الأول: برهان التضايف

وله أكثر من تقرير:

التقرير الأول: أن وجود الصورة المعقولة في نفسها عين وجودها للعاقل إي أن وجودها المحمولي عين وجودها الناعتي .

هذه مقدمة أولى والمقدمة الثانية أن هذا الوجود عين وجود العاقل والموصوف إذ لو لم يكن عينه لكان يمكن اعتبار كل منهما عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه و إن قطع النظر عن قرينه.

و لكن الأمر ليس كذالك في المعقول بالفعل .

ثم ساق صدر المتألهين(قدس سره) برهانا على ذلك يصلح أن يعد برهاناً مستقلاً على اتحاد العاقل والمعقول هو في الحقيقة لب برهان التضايف بالتقرير المزبور.

وهذا التقرير هو ما يظهر من الأسفار .

ويرد عليه: انه ما المراد بالمقدمة الأولى فهل المراد أن وجود الصورة في نفسها عين وجودها الناعتي للعاقل حيث يقال النفس متصورة .

أو المراد أن وجود الصورة في نفسها عين وجودها الناعتي حيث يقال الصورة معقولة .

أو المراد أن وجود الصورة في نفسها هي عين وجود العاقل .

والكل فاسد .

أما الأول: فلانة ليس من المهم في المقام أن يثبت أن وجود الصورة في نفسها عين وجود الصورة لغيرها بل المهم هو إثبات أن وجود الصورة التي هي معقولة عين وجود العاقل أي النفس وهذه هي المقدمة الثانية .

وأما الثاني: فلأنه يكفي أن يقال إن وجود الصورة عين وجود العاقل

ولاحاجة لإثبات أن وجود الصورة في نفسها عين وجودها الناعتي بالمعنى المتقدم.

إن قلت: إن هذا نافع في إثبات أن المعقولية عين ذاته الوجودية وهذه المقدمة يحتاج لها في البرهان كما سيتضح بعونه تعالى .

قلت: إن الوجود الناعتي للصورة هو ما يرتبط بان النفس عاقلة لا مايرتبط بان الصورة معقولة كما أن الوجود الناعتي للبياض هو أن الجسم ابيض.

وأما الثالث: - وهو يظهر من الحكيم السبزواري[١](قدس سره) من حاشيته على الأسفار والحكيم الطباطبائي(قدس سره) من حاشيته عليها على تفاوت بينهما حيث إن الأول ذكرها كدليل على أن الصورة عاقلة والثاني ذكرها كدليل على أن الصورة مرتبة من مراتب العاقل - فهو مردود أيضا بان اتحاد وجود العرض في نفسه مع وجوده لموضوعه ليس له ربط باتحاد وجوده مع وجود موضوعه .

فظهر أن المقدمة الأولى فاسدة.

وأما المقدمة الثانية: فهي و إن كانت مهمة بل هي عين المطلوب لا أنها مقدمة له إلا أن ماذكر دليل عليها واضح الوهن إذ الاثنينية لا تقتضي انه يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه إذ ربما تكون بينهما علية أو ملازمة .

هذا إن أريد من الاثنينية الاثنينية في الوجود وان أريد الاثنينية في المفهوم بان يراد انه إذا كان هناك مفهومات اثنان فلازم ذلك انه يمكن تصور كل منهما بانفراده مع عزل النظر عن الآخر أي انه يمكن انفكاكهما في التعقل فيرد عليه أن هذا و إن كان تاما إلا انه يقتضي أن يكون المراد من اتحاد العاقل والمعقول

١ - الاسفار: ٣/ ٢٥٠.

العينية بحسب المفهوم و هو مما صرح صدر المتألهين(قدس سره) بعدم إرادته مضافا إلى وضوح فساده.

فتلخص: أن هذا التقرير لبرهان التضايف يتضمن مقدمتين فاسدتين ومستدركتين لا يتوقف البرهان عليهما .

التقرير الثاني لبرهان التضايف: و هذا التقرير قد أشار إليه الحكيم السبزواري (قدس سره) في حاشيته على الأسفار[١] حيث قال (قدس سره):(ليس المراد أن العاقل والمعقول لما كانا مضافين ومتكافئين في درجة الوجود كان احدهما صادقا في أية مرتبة يصدق الآخر و من جملة ذلك صدق احدهما في مرتبة ذات الآخر حتى يقال إن ذلك ظاهر البطلان لان الماهية من حيث هي ليست إلا هي و كما أن مفهوم احدهما لا من حيث التحقق ليس في مرتبة مفهوم الآخر كذالك من حيث التحقق- أي التحقق الذي هو بمعنى تحقق منشأ انتزاعه ليس في درجة تحقق الآخر بمعنى أن يكون عينه أو جزؤه - وان اتفق العينية كما في تعقل المجرد لذاته فهو من دليل آخر - فان التكافؤ الذي هو مقتضى التضايف أن يكون بينهما المعية بالذات لا التقدم و لاالتأخر كما قالوا لا علية في المتضايفين بل مراده.......).

---

[١] - الاسفار: ٣/ ٢٤٩-٢٥٠.

و قد نفى كون المقصود من برهان التضايف هو ذلك من جهة أن هذا التقرير هو ماتعطيه بعض عبائر الأسفار[١] حيث قال (قدس سره):(وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها).

وقد نفى أن يكون مقصود صدر المتألهين(قدس سره) في الأسفار من برهان التضايف هو التقرير المتقدم ولكنه في موضع آخر قد حمل برهان التضايف في كلمات صدر المتألهين(قدس سره) في رسالة المشاعر وغيرها عليه حيث قال (قدس سره) في حاشيته على الأسفار[٢]:

(إن قلت: بل يمكن تتميم الدليل بان يقال فهو عاقل لذاته إذ المعقولية والعاقلية متضايفتان والمتضايفتان متكافئتان فإذا كانت المعقولية في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له إلا المعقولية كانت العاقلية أيضا في مرتبة ذاته لان المفروض قطع النظر عن جميع الاغيار في المعقولية.

قلت: نعم استدل المصنف (قدس سره) بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير أيضا في رسالة المشاعر وغيرها .

ولكن عندي انه لايثبت المطلوب مطلقا بهذا إذ التكافؤ في المرتبة الذي هو من أحكام التضايف لا يقتضي أزيد من تحقق احد المضايفين مع الآخر و لو بنحو المقارنة لا مقدما و لا مؤخرا لا الاتحاد كيف والعلة مضائفة للمعلول والمحرك للمتحرك و التكافؤ لا يستدعي إلا ثبوت المعنية في المرتبة بين طرفي

[١] - الاسفار: ٣/ ٢٥٠.

[٢] - الاسفار: ٦/ ١٤٩.

كل منهما و سلب الترتيب بينهما لا اتحادهما وجودا و حيثية و إلا اجتمع المتقابلات في موضوع واحد.

و هذان و نحوهما من التضايف الذي هو من أقسام التقابل بالاتفاق - كما سيصرح به - فما ذكر من انه مع قطع النظر عن جميع الاغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع إن سلك مسلك التضايف لان مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول كيف و كل مضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير.

والغرض أن المفهومين المتضايفين كما أنهما بمجرد تغاير مفهوميهما لا يقتضيان تكثر الوجود والحيثية لا تقتضي تكافؤهما أيضا الاتحاد و لا التكثر).

فتلخص: انه قد أورد (قدس سره) عدة إشكالات على هذا التقرير لبرهان التضايف :

١- أن ما يقتضيه التكافؤ المتضايفين هو تحقق احد المتضايفين مع الآخر و لا يقتضي الاتحاد.

٢- أن العلة مضائفة للمعلول والمحرك مضائف للمتحرك فلو كان التضايف يستدعي الاتحاد في الوجود والحيثية لزم اجتماع المتقابلين في شيء واحد .

٣- انه كيف يصدف العاقل في مرتبة ذات المعقول فكما أن مفهوم احدهما لا من حيث التحقق ليس في مرتبة مفهوم الآخر كذالك من حيث التحقق - أي التحقق الذي هو بمعنى تحقق منشأ انتزاعه – ليس في درجة تحقق

الاخربمعنى أن يكون جزؤه وان اتفقت العينية كما في تعقل المجرد لذاته فهو من دليل آخر وذلك لان الماهية من حيث هي ليست إلا هي .

ولكن يرد عليه: أن تكافؤ المتضايفين في الوجود يتفرع عليه الاتحاد بين المتضايفين فيما إذا كان احدهما في مرتبة ذات الشيء و ذلك لأنه مع عدم فرض الاتحاد يلزم انفكاك المتضايفين في الوجود لان المفروض أن المعقول مثلا متنزع من مرتبة ذات الصور فهو يصدق و إن انتفى جميع الاغيار فيلزم أن يصدق العاقل و إن انتفى جميع الاغيار و هذا يعني انه منتزع أيضا من مرتبة ذات الصورة .

هذا بالنسبة للإشكال الأول.

و أما بالنسبة للإشكال الثاني فهو تام نعم حيث إن الكلام في ما إذا كان احد المتاضيفين منتزع من مرتبة ذات الشيء والمتحرك ليس كذالك فلذا كان الأولى عدم التمثيل بالمحرك والمتحرك .

ثم إن هذا المحذور يستدعي عدم إمكان تصادق المتضايفين على شيء واحد لا كونهما لا بشرط من حيث الاتحاد والتكثر حتى يتفرع عليه عدم امتناع اجتماعهما في شيء واحد من جهة أخرى غير التضايف كما في علم المجرد بذاته .

هذا بالنسبة للإشكال الثاني .

و أما الإشكال الثالث فهو غير وارد إذ مقامنا لايرتبط بقاعدة أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي .

فتلخص: أن هذا التقرير ليس تقريرا مستقلا كما يظهر من الحكيم السبزواري(قدس سره) بل يرجع إلى بعض التقريرات التي ستأتي بعونه تعالى .

ثم إنه قال الحكيم السبزواري (قدس سره) في ذيل كلامه الأخير ما لفظه:(نعم لو تمسك بالاضافة و أريد إضافة اشراقية وجودية وان للمعقول بالذات وجودا رابطا وان ذلك يقتضي ضربا من الاتحاد و الاتصال في مقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالي لكان موجها و سيأتي في مبحث علم الواجب تعالى ما يؤيد هذا فانتظر).

و كنا قد فسرنا هذا الكلام من قبل بأنه يريد أن يقول إن المقوم بالكسر موجود في مرتبة ما يقومه من غير عكس ولذا فالوجود المستقل موجود في مرتبة الوجود الرابط من غير عكس لأنه يقومه من غير تجاف عن المقام الشامخ للمقوم و المستقل .

ويظهرهذا المعنى أيضا من الحكيم الطباطبائي(قدس سره)في مبحث اتحاد العاقل والمعقول[1] فاوردنا عليه بان هذا مقبول في المقوم للماهية اعني الذاتيات لا في مقوم الوجود أي العلة و لو بناءا على أصالة الوجود واعتبارية الماهية بحيث لا تكون ذات الشيء إلا وجوده المتقوم بالعلة فتكون العلة مقومة لذات الشيء .

وعليه فهذا المعنى غير تام إلا أن يراد أن العالي واجد للداني في الأمور المشككة بخلاف العكس.

هكذا فسرنا هذا الكلام من قبل.

---

[1] – الاسفار: ٣/ ٢٤٨.

ولكن الظاهر أن المقصود شيء آخر فالمقصود أن الفاعل في مرتبة ظهوره بآثاره متحد مع أثره بلا تجاف عن مقامه الشامخ وهو اتحاد مجازي وفي الحقيقة فالفعل هو المتحد مع المفعول ولكن حيث إن الفعل لا توأم له بدون الفاعل فيسند الاتحاد بين الفعل ومفعوله إلى الفاعل ومفعوله.

التقرير الثالث: ما أشار إليه الحكيم السبزواري (قدّس سرّه)في حاشيته على الأسفار[1] بعد أن نفى أن يكون المقصود من برهان التضايف ما تقدم في التقرير الثاني له قال (قدّس سرّه):(بل مراده انه لايمكن أن يكون العاقل الذي هو بإزاء هذا المعقول بالذات ذات النفس التي عندهم مغايرة له و كالظرف له و لها وجود خال عنه إلا بالقوة و هو بالفعل و المتضايفان متكافئان قوة و فعلا فالعاقل بالفعل الذي يساوقه و هو نفس المعقول.

و لو كان النفس مع المعقول عاقلة كان منشأ العاقلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل و هو المطلوب فهذابهذا التقرير برهان آخر غير ما ذكره أولا من المعقول بالفعل لا و جود له إلا الوجود العقلي النوري فهو مع عزل النظر عن الغيرمعقول فهو مع عزل النظر عن الغير عاقل لذاته).

و أصل هذا البرهان قد جاء في الأسفار نفسها (ثم إنهم زعموا .....)[2].

و توضيحه أن هذا البرهان يتركب في مقدمات :

الأولى: انه عند حصول الصور في النفس تصير النفس عاقلة لما سواها من

---

[1] - الاسفار: ٣/ ٢٥٠.

[2] - الاسفار: ٣/ ٢٥١.

الخارجيات مما تطابقه الصورة، فهذه معقولة للنفس بتلك الصورة و الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها .

و حينئذ نقول: إن هذه الصورة يلزم أن تكون معقولة هي أولا للنفس حتى يمكن أن يدرك بها غيرها إذ ليس توسيط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الأعمال البدنية كالمنشار الذي يقطع بواسطته الإنسان الخشب مع انه ليس بمقطوع من قبل البدن بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه يبصر غيره .

فالصورة مدركة للنفس و بإدراكها يدرك غيرها .

أقول: هذا الكلام يتضمن أن الخارجيات معقولات بالذات لا بالعرض و الحال أنهم لا يقبلون أن الخارج معقول بالذات بل هو معقول بالعرض فليس المعقول إلا الصور الموجودة في أفق النفس .

و للحكيم السبزواري (ﭬ) حاشية في المقام حاول فيها التفصي عن هذا الإشكال ففسر المعلوم بالذات بما يخالف الظاهر بل ذكر توجيها آخر هو في الحقيقة اعتراف بالإشكال حيث قال في مقام تعليل أن الخارجيات معلومات بالذات (ولان الصور مرائي لحاظها لا الملحوظة بالذات) و على أية حال فالصور يلزم أن تكون ملحوظة للنفس و لو باللحاظ الآلي المستلزم للغفلة عن الملحوظ آلة حينما تريد إدراك الخارجيات .

الثانية: بعد أن اتضح أن النفس تدرك الصورالعقلية فنقول هل تدركها بذاتها المعراة عن الصور العقلية أو تدركها بها استنارت به من صورة ؟

و الجواب أن الأول فاسد إذ كيف تدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي تدرك صورة عقلية نيرة معقولة صرفة .

فالذات العارية الجاهلة العمياء كيف تدرك صورة علمية و العين العمياء كيف تبصر و ترى :(و من لم يجعل الله له نورا فماله من نور).

فلابد أن يقال إنها أدركتها بها استنارت به من صورة عقلية .

الثالثة: أن النفس حيث إنها قد أدركت الصور العقلية بها استنارت به من صور عقلية لا من ذاتهافيلزم أن تكون الصور عاقلة بالفعل بلا حاجة إلى صورة أخرى والالعاد الكلام في الصورة الثانية و يلزم تسلسل الصور إلى غير نهاية .

فإذن: يلزم أن تكون الصورة عاقلة بالفعل و حيث انه قد فرض أن الصورة معقولة بالفعل فيلزم أن يكون العاقل و المعقول شيئا واحدا بلا اختلاف .

و هذا الكلام يحتمل ثلاثة تفسيرات :

الأول: ما يظهر من بعض شراح الأسفار[١]،وحاصله:أن ما كانت ذاته خاليه من مبدأ الاشتقاق فلا تتصف حقيقته بالمشتق و لذا نقول إن الأبيض الحقيقي هو البياض و أما الجسم فليس بأبيض إلا مجازا. وحيث إن النفس تتصف حقيقة بأنها عاقلة على ما عرفت في المقدمة الأولى فلا بد من فرض أنها نائلة للصور في مرتبة ذاتها لا أن الصور قد انضمت للنفس و أنها بجنبها و إلا لكانت النفس متصفة بأنها عاقلة تجوزا و تسامحا و حيث إنها عاقلة حقيقة فلا بد من فرض أن الصورةتكون في مرتبة ذات العاقل عندما تصير النفس عاقلة

---

١ – الإسفار على الأسفار: ١/ ٦٢٥.

بالفعل و إن النفس تصير بواسطة الصورة منورة بالصورة و وجودا نورانيا.

أقول: و على هذا فمعنى اتحاد العقل و المعقول اتحاد النفس بالصورة حيث إن الصورة صارت في مرتبة ذات العاقل و ليس معناه أن الصورة هي معقولة و عاقلة.

الثاني: أن النفس لا تدرك الصور العقلية من ذاتها أي بلا سبب بل لها سبب و سببها الصور العقلية و حيث إن فاقد الشيء لا يعطيه فيلزم أن نقول إن الصورة عاقلة فلذا صارت النفس بواسطتها عاقلة.

و قد أبدى هذا الاحتمال في الأسفار[١].

الثالث: أن النفس غير عاقلة و العاقل هو الصورة و هكذا يقال في كل مشتق فالجسم ليس بأبيض و الأبيض هو البياض.

و هذا ما يظهر من الحكيم السبزواري(قدس سره) في حاشية له.

قال(قدس سره): (يعني أن الواجد شيئا بالحقيقة من كان واجدا له في ذاته لا من كان واجدا له في المقام الثاني فانه فاقد له في ذاته و وجدانه ليس إلا إضافة مقولية لا إشرافية).

و لعل المراد بهذه العبارة انه لديه وجدان الشيء لا الشيء فالمضاف غير الإضافة و ليس له و جدان الشيء الذي هو الشيء بحيث يكون المضاف عين الإضافة كما يقال في الإضافة الإشرافية.

(وذلك كما أن التحقق مسلوب عن الماهية بالحقيقة و لو حين وجودها إنما

---

١ – الاسفار: ٢/ ٦٢٦.

هو ثابت للوجود الذي هو عين التحقق) واحتفظ بهذه العبارة فإنها توضح لك ما أبهم من كلماتهم في معنى اعتبارية الماهية (فكذلك العلم بالحقيقة مسلوب عن الذات المعروضة للصور العلمية إنما هو ثابت لنفس الصور العلمية كالعلم بمعنى المعلومية).

و إلى هذا المعنى يرجع الحكيم السبزواري (قدس سره)في حاشيته على الأسفار[١] من انه من الأدلة على اتحاد العاقل و المعقول :أن المعقول أي الصورة عقل .

ويمكن أن يستدل على ذلك باتحاد المعقول مع العقل ثم نقول إن العقل عاقل فينتج أن المعقول عاقل .

و الدليل على أن العقل عاقل هو أن مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقي للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقي و البياض هو الأبيض الحقيقي و هكذا .

و هذه التفاسير تبتني على نقطة مشترك وهي أن المشتق يتصف به حقيقة مبدأ الاشتقاق أو ما كان مبدأ الاشتقاق مرتبة من ذاته على الأقل.

و تفترق هذه التفاسير في نقطة وهي أن مبدأ الاشتقاق المتصف بالمشتق هل هو واسطة في العروض لا تصاف ما انضم له المبدأ كالجسم بالمبدء.

أو هو واسطة في الثبوت لا تصاف ما انضم له المبدأ بالمبدأ مطلقا أو في خصوص ما إذا صار المبدأ مرتبة من ذاته؟

و الحق: أن ما انضم له المبدأ يتصف بالمشتق حقيقة و إن لم يصر المبدأ مرتبة

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٥٣.

من ذاته فالجسم ابيض حقيقة و إن لم يكن البياض مرتبة من ذاته و هذا مما يقضي به الوجدان .

كما أن الحق أن المبادئ تختلف فقد تكون مصداقا لمشتق بها وقد لا تكون كذلك فهي ليست على وتيرة واحدة فزيد جزئي بالجزئية و الحال أن نفس مفهوم الجزئي كلي لا جزئي و لا يصح أن يقال أن زيدا صار جزئيا بالجزئي فكيف لا يكون الجزئي مصداقا للجزئي نعم هذا يصح في مثل الكلية فالإنسان كلي و الكلي كلي و لا يصح أن يقال بان الكلي ليس بكلي لاستحالة أن يكون الشيء مصداقا لنفسه فان الوجدان قاض بصحة كون الكلي كليا و ليس هذا من حمل الشيء على نفسه بل من حمل الطبيعي على فرده.

فتلخص: أن هذا التفسير لبرهان التضايف الذي هو في حد ذاته برهان مستقل على اتحاد العاقل و المعقول غير تام باحتمالاته الثلاث المتقدمة .

التقرير الرابع لبرهان التضايف: قال صدر المتألهين (قدّس سرّه) في الأسفار[١]:

(......المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر و كون الشيء معقولا لا يتصور إلا بكون الشيء عاقلا له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي و هو وجود الصورة العقلية فان الصورة العقلية من الشيء المجردة عن المادة (سواءا كان تجردها بتجريد مجرد إياها أم بحسب الفطرة) فهي معقولة بالفعل أبدا سواءا عقلها

١ – الاسفار: ٣ / ٢٤٩.

عاقل من خارج أولا .

و ليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط و ذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك و لا كحكم متسخنية الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواءا عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول بالفعل و الالزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل ،و قد مر في مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان في الوجود و في درجة الوجود أيضا أن احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوة كان الآخر بالقوة .

و إن كان احدهما ثابت في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها).

وقال الحكيم السبزواري في حاشية له على الأسفار[١] : (و الإنصاف انه ليس مراده لا في تلك الرسالة و لا في غيرها التمسك بمجرد التضايف بل الملاك في الاستدلال أن لا وجود و لا شأن للمدرك إلا المدركية لأنه نوري علمي و قد قرر أن الوجود النوري علم و معلوم بحيث لوفرض عدم جميع أغياره ...لكان وجوده وجودا نورانيا إدراكيا .

١ – الاسفار: ٦/ ١٤٩.

و إذا كان مدركا و الحال هذه فمدركه ذاته إذ المفروض عدم الاغيار كما في المجرد بذاته بلا تجريد مجرد إياه حيث لا وجود له سوى المدركية و ذاته مدركة لذاته ...و مسلك التضايف أيضا تام لأنه جهة التكافؤ في القوة و الفعل فان المعقول بالفعل يستدعي العاقل بالفعل).

و قال (قدس سره) في حاشية أخرى له[١]: (وتلخيصه: أن المعقول بالذات و بالفعل لا شان و لا حيثية له إلا المعقولية و المعقولية عين ذاته الوجودية و انه معقول و إن فرض عدم جميع أغياره لأنه وجود نوري و علمت أن الوجود النوري علم و معلوم بالذات ،و إن مصحح انتزاع مفهوم المعقولية تحقق العاقلية لا تتصور بدونها .

وحينئذ فعزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول فعاقله لابد أن يكون موجودا بوجوده حتى يكون انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف معقوليته و بقاء وصف وجوده حتى يكون شيئا معقولا لا معقولا فقط و يلزم الخلف كما في صورة كون عاقلة مغايرا بالوجود له.

و أيضا فرضنا انه معقول وان انتفى أغياره و العاقل المغاير من الاغيار المفروض الانتفاء).

أقول: يظهر من هذين التقريرين لبرهان التضايف بصميمة جوابه (قدس سره)عما أورده على هذا الدليل انه يقبل هذا الدليل فمن الغريب قوله في شرح المنظومة انه غير تام و انه قد أوضح ذلك في حواشيه على الأسفار.

---

١ - الاسفار: ٣/ ٢٤٩.

و على أية حال فملخص البرهان :هو أن المعقولية من المحمولات من صميمه بالقياس لذات المعقول و المحمول من صميمه كما لا يحتاج إلى حيثية تقييدية لحمله على الذات بل يكفي فيه نفس فرض الذات فكذلك لا يحتاج إلى حيثية تعليلية لحمله على الذات فهو ثابت للذات و إن عدم جميع الاغيار و هذا يستلزم أن يكون مضايفه و هو العاقل محمولا من صميمه و الالزم عدم تكافؤ المتضايفين وجودا و عدما أو قوة و فعلا.

و بهذا تعلم أن كون احد المتضايفين ثابتا في مرتبة يستلزم كون الآخر ثابتا فيها مستخرج من تكافؤ المتضايفين في الوجود والعدم و الفعل و القوة و لا يحتاج إلى مؤونة زائدة و من اجل ذلك فالتقرير الثاني يرجع إلى هذا التقرير.

هذا هو ملخص البرهان.

ولكن يرد عليه:

١- انه يبتني على أن المحمول من صميمه لا يحتاج في ثبوته سوى فرض الذات و انه ثابت و إن عدم جميع الاغيار لان المحمول من صميمه لا يحتاج لا إلى حيثية تقييدية و لا إلى حيثية تعليلية.

و هذه النقطة خاطئة إذ لابد في المحمول من صميميه من فرض الذات و ما تتقوم به الذات أي علتها و عليه فيمكن أن يكون العاقل ليس هو الذات بل ما تتقوم به الذات فلا يتحد المعقول و العاقل بان يكون العاقل هو النفس و المعقول هو الصورة لا أن الصورة عاقلة و معقولة .

و لعله إلى هذا المعنى يشير الحكيم الطباطبائي(قدس سره)حيث قال: من الأسفار

في حاشية له[١]: (فقوله أن الصورة معقولة بالفعل سواءا عقلها عاقل من خارج أم لا ممنوع فان الصورة إذا فرضت مقولة لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتى في مرتبة هي أعلى من مرتبة وجودها كما لايمكن ذلك فيما وجوده لغيره أو وجوده في غيره).

٢- ما أورده الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) في حاشيته على الأسفار[٢] حيث قال: (إن قلت:هذا منقوض بالمعلول فان المجعول بالذات لا شان له إلا المعلولية فيلزم عليته لنفسه كما ذكرت وهو باطل).

ولكنه لم يرتض هذا الإشكال فقال: (قلت: معنى كون المعلولية ذاتية للمجعول بالذات انه في استحقاق حمل المعلولية لا يحتاج إلى حيثية تقييدية لا انه لا يحتاج إلى الحيثية التعليلية أيضا فالمعلول معلول بالعلة لا بذاته لا يمكن فرضه بلا علة مغايرة بخلاف المعقول فانه يعقل بلا عاقل مغاير و بلا علة كما في الوجب لذاته).

و قال[٣] (قدّس سرّه): (و لايجري ما ذكر في المعلول بالذات لان المعلول معلول بالعلة المغايرة لا مع قطع النظر عن جميع الاغيار حتى العلة بخلاف المعقول بالذات فانه مع قطع النظر عن جميع الاغيار معقول و عنوان المعقول غير محتاج إلى العلة كما في الحق تعالى وان احتاج فمن جهة عنوان المعلول و الإمكان).

---

١ - الاسفار: ٣/ ٢٤٨.

٢ - الاسفار: ٣/ ٢٤٩.

٣ - الاسفار: ٦/ ١٥٠.

و لكن التحقيق أن ما ذكره في مقام الجواب غير تام و ذلك لأنه يكفي أن يحتاج المعقول لغيره في فساد البرهان و إن لم تكن تلك الحاجة من جهة عنوان المعقول بل من جهة أخرى.

وعليه فالبرهان إن كان تاما فيتم في خصوص الحق تبارك و تعالى و لا يتم في غيره ، و المفروض أننا نريد إثبات اتحاد العاقل و المعقول مطلقا .

فتلخص أن هذا الإشكال وارد .

٣- ما أفاده الحكيم الطباطبائي (قدّس) في حاشيته على الأسفار[١] قال(قدّس):

(وأما ما ذكره (قدّس) من حديث التضايف بين العقل و المعقول فقد قدمنا في مباحث الوحدة و الكثرة أن التضايف من أقسام التقابل الذي هو غيرية ذاتية.

و ما هذا شانه لا يتحقق في شيء واحد من حيث هو واحد .

و لعلنا سنعود إلى حديث التضايف في قولهم أن العقل بالذات عاقل و معقول من غير اختلاف جهة و لو اعتبارا).

ولكن يرد عليه: انه إن قبل علم الموجودات بذاتها أو قبل نظرية الكشف الإجمالي في عين الكشف التفصيلي التي تنتهي إلى أن علمه تعالى بذات علمه بمخلوقاته فالخالق عز وجل عالم و معلوم ،إن قبل ذلك و لو من جهة تعدد العالم و المعلوم اعتبارا فليقبله هنا وإن لم يقبله هنا فيلزم أن لا يقبله في كل مقام.

فظهر أن هذا التقرير لبرهان التضايف و الذي هو أهم تقرير له غير تام .

---

١ - الاسفار: ٣/ ٢٤٨.

التقرير الخامس لبرهان التضايف: و هذا التقرير يظهر من بعض كلمات صدر المتألهين (قدّس) التي ذكرها في مقام الرد على بعض إشكالات الشيخ الرئيس على اتحاد العاقل و المعقول و حاصله: انه ليس الغرض مجرد إثبات أن الصورة عاقلة و معقولة بل الغرض من وراء إثبات ذلك إثبات أن النفس متحدة بالصورة

قال (قدّس): واماكون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها و هو في ذاته كما قلنا فذالك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبين أما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صورة عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وأيضا...) إلى أن قال(وأما من جانب تلك الصورة العقلية فقد عملت بالبرهان الذي ألهمني الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواءا وجد شيء في العالم عقلها أو لم يوجد فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها و هذا هو مطلوبنا).

و علق الحكيم السبزواري (قدّس) على قول المصنف (قدّس) :(على تلك الصور العقلية) بقوله: (حاصله أن تلك الصور العقلية و إن كانت عقلا بالذات – اذ علمت أن النفس عقل بسببها عندهم – إلا أن الصورة عقل لذاتها لا عقل النفس العارية) أي أن العاقل هو الصورة لا النفس العارية و هذا

المقدار لا يخلو من غموض و توضيح المقصود: أن النفس عاقلة لا بذاتها بل من جهة اتحادها بالصورة التي هي عاقلة بذاتها فيكون النفس عاقلة بالبداهة و كون الصورة هي العاقلة بالذات بالبداهة و استحالة أن تكون النفس العارية هي العاقلة يستلزم أن نقول : إن النفس عاقلة باتحاد الصورة العاقلة بالذات معها.

و بعد هذا التوضيح يتضح لك أن ما أفاده بقوله: (أما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صورة عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها) ليس برهانا آخر بل هو مقدمة من مقدمات البرهان فقوله: أما من جانب النفس ثم قوله وأما من جانب تلك الصور العقلية غير مناسب لما يوهمه من انه يوجد برهانان و الحال انه لا يوجد سوى برهان واحد و هذه مقدمات له.

و ينبغي الالتفات إلى أن قوله (خارجه الوجود عن وجودها) قد يرمى به إلى بيان آخر و هو أن التصور و التعقل و العلم يستدعي الاتصال ولا يعقل مع الانفصال و إن كان التحقيق أن هذا ليس شرطا من شرائط العلم .

ثم إنه (ﭫ) قال:بعد قوله: (أما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صورة عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها).

قال[١]: (و أيضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا لان البرهان قائم على أن ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في

١ - الاسفار: ٣/ ٢٦٤.

ذلك الظرف أو العالم ضرورة أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد و علائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلّا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا المعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوة و هو الصور المادية لا يثبت إلا لمعقول بالقوة كالأجسام و المقادير التي في ذوات الأوضاع.

فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من ....اللهم إلا بالقوة كالصور الخيالية و الوهمية قبل أن أشرقت على الخيال و على تلك الصور نور العقل الفعال).

و في الحقيقة أن هذا برهان مستقل على اتحاد العاقل و المعقول من جهة استقلاله و عدم رجوعه إلى براهين أخرى إذ يراد فيه التمسك بالقاعدة الفرعية. و لكنه موهون للغاية إذ كيف تستخرج دعوى أن المعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل من القاعدة الفرعية إلا أن يدعى بداهة هذه الدعوى و لكن لو ادعى بداهتها فيرد الإشكال في انه ما معنى إقحام القاعدة الفرعية في المقام .

و لو هن هذا البرهان فالأجدر بنا أن لا نعده برهانا على حدة بل نقتصر على هذا المقدار من ذكره .

فتلخص: أن برهان التضايف بتقريراته الخمسة فاسد.

هذا تمام الكلام في برهان التضايف.

الدليل الثاني: على أن الصورة عاقلة و معقولة

ما أشار له الحكيم السبزواري (قدس سره) في حاشية الأسفار[١].

وحاصله: أن المعقول مجرد و كل جوهر مجرد عاقل لذاته .

أما الكبرى فلما ذكروه في مبحث العقل و العاقل و المعقول من الدليل عليها، و قال السيد الطباطبائي (قدس سره) في حاشية الأسفار[٢]: (هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد العاقل و المعقول أن معقولية شيء لشيء من فروع مسالة موجودية شيء لشيء فوجود شيء مجرد لنفسه علمه بنفسه و وجود شيء مجرد لغيره علم ذالك الغير به إلا أن ذلك الغير المسمى بالعاقل من المستحيل أن يكون خارجا من وجودالمعقول، وها هنا نكتة...).

وبعبارة أخرى: أن العلم هو حضور شيء لشيء و المراد بالحضور هو حصول شيء مجرد لشيء مجرد و من الواضح أن الذات حاضرة لذاتها.

و أما الصغرى فتماميتها تبتني على أن الصور ليست بأعراض بل هي جواهر.

و بعبارة أخرى: أن قيام الصور بالنفس قياما صدوريا كقيام الممكنات بالخالق عز وجل لا قياما حلوليا كما اختار ذلك الحكيم السبزواري (قدس سره) مطلقا و كما اختاره صدر المتالهين (قدس سره) في الصورالحسية و الخيالية وكما اختاره المحقق القوشجي(قدس سره).

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٥٣.

٢ – الاسفار: ٣/ ٢٧٩.

ويرد عليه: أن حقيقة العلم هي الشعور و هو لا يعقل إلّا في الكائنات الحية ذات الشعور فالجواهر المجردة غير الحية لا علم لها نعم بناءا على أن حقيقة العلم هي حضور شيء لشيء يتفرع ما ذكر و لكنه خلاف التحقيق .

الدليل الثالث: ما يظهر من بعض كلمات الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) في حاشية الأسفار[١] قال (قدّس سرّه): (إن قلت: على مذهبه يلزم أن تكون) الصور (مجردة عاقلة لذاتها و كون الصور الكلية) أي الذهنية (عاقلة لذاتها ظاهر البطلان).

قلت: نلتزم ذلك كيف و هي نفس و عقل و هما عاقلان لذاتيهما و استبعاده منشأه الخلط بين ماهية الشيء و وجوده فان ماهية الصورة الكلية الفرسية عاقليتها ظاهرة البطلان و هو لا يقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل بل باتحاد وجودها أي وجودها النوري العقلي معه ووجوده عاقل لذاته بعين عاقلية مدركها).

و ملخصه: أن الصورة متحدة مع ما هو عاقل فتكتسب صفة إنها عاقلة مما تتحد به و هو النفس و العقل.

وفيه: أن الاتحاد في الوجود لا يستلزم اتحاد أوصاف المتحدين فوجود العرض موقوف على وجود الجوهر و لا عكسا مطلقا حتى بناءا على التركيب الاتحادي بينهما و العرض قد يكون جميلا و الحال أن موضوعه قبيح و هكذا.

هذا هو التفسير الأول لاتحاد العاقل و المعقول بادلته الثلاثة، و قد عرفت

---

١ – الاسفار: ٣ / ١٠٤٩.

انه غير تام.

التفسير الثاني: لاتحاد العاقل و المعقول

ما يظهر من بعض كلمات الحكيم السبزواري (قدس سره) في حاشيته على الاسفار[١].

وحاصله: أن الإدراك يحصل بمشاهدة العقول فالعقول معقولة وحيث إنها مجردة فهي عاقلة لنفسها فالمعقول هو العاقل .

و الدليل على أن إدراك العقول هو إدراك للحقائق التي تحتها هو أن كل بسيط واجد لكل ما تحته من الحقائق و عليه فهو كلوحة مشتملة على عدة رسوم و حيث إن إدراك الأشياء يحصل من خلال مشاهدة العقول فكما أن مشاهدة اللوحة يستلزم مشاهدة المشاهد التي تتضمنها فكذلك يقال في مشاهدة العقول.

و لا يلزم من وحدة وجود الصور عدم إمكان التبعيض في العلم بها كما انه قد توجد عدة أعراض على الجوهر كصفات النفس و لكن لا يلزم من العلم ببعضها العلم للجميع.

قال(قدس سره): (انه قد مر أن إدراك الكليات مشاهدة العقول من الطبقة المتكافئة و القدماء أيضا قالوا إياها يتلقى العقل عند إدراكه الكليات و الحدود و البراهين تنحو نحو هذه.

و للنفس إضافة شهودية اشراقية إليها و كل مجرد عاقل) و قوله: (وللنفس

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٥٣.

إضافة...)يحتمل انه يريد به أن النفس متحدة مع العقل اتحاد المعلول بعلته الذي هو اتحاد الرقيقة بالحقيقة و عليه فتكون العقول معقولة للنفس و هي نفس العاقل و متحدة به اتحاد المعلول بعلته كما يرون و عليه فلا يرد أن معقول النفس متحد مع عاقل آخر و هو العقول و الكلام في اتحاد معقول عاقل بذالك العاقل نفسه لا بغيره.

و هذه النظرية فسرت الكلية بتجويز الصدق على كثيرين الناشيء من ضعف الإدراك ككلية الصورة الشبحية كالكلية الدوانية و كما نسب للمدقق العراقي (قدّس) في تفسير حقيقة الإجمال في العلم الإجمالي .

ويرد عليه :

١- أن دعوى مشاهدة النفس للعقل الفعال أو العقول المتكافئة غير معقولة خصوصا و أن لازمه أن للنفس القابلية على مشاهدة بقية العقول التي تقع في سلسة عللها إلا أن يقال إن النفس تدرك العقل الذي هو علة مباشرة لا غير .

واضعف من ذلك دعوى الاتحاد مع العقل الفعال كما نسبت للقدماء من الفلاسفة، ولهم في تفسيره اختلاف فالشيخ الرئيس فسره بنحو و الحكيم السبزواري فسره بنحو ثان وصدر المتألهين فسره بنحو ثالث يرجع في الحقيقة إلى عدم الاتحاد بين النفس و العقل الفعال. و كلهاغير مرضية على التحقيق.

٢- أن الكلية الناشئة من ضعف الإدراك معنى تجويز الانطباق فيهاعلى أكثر من واحد هو جواز صدقها على الكثيرين على البدل و الحال أنا نجد أن

الكليات تصدق على كثيرين في وقت واحد.

و على كل: فاتحاد العاقل و المعقول أوضح عندهم من أن يبتني على هذه النظرية .

و لم نجد لهذا التفسير أي شاهد في كلمات صدر المتألهين(قدّس) في الأسفار و في كلمات الشيخ الرئيس التي نقلها صدر المتاألهين (قدّس) في هذا المطلب و الذي هو من اشج المنكرين للاتحاد بحسب جملة من كلماته و إن كان يظهر منه الاتحاد بحسب كلمات أخرى له.

التفسير الثالث: لاتحاد العاقل و المعقول

وهذا التفسير للحكيم السبزواري بحسب بعض كلماته الشريفة و قد فسر به بعض الكلمات صدر المتألهين في الأسفار.

وحاصله: تفسير اتحاد العاقل و المعقول بالوجود الجمعي للمعقول.

و توضيح ذلك: أنهم ذكروا أن الأشياء لها وجودات و نشات فلها وجود مختص بها ولها وجود جمعي.

و يعبرون عن هذا المطلب بان لكل حقيقية من الحقائق الإمكانية معنى و صورة، و حقيقة و رقيقة، و أصلا و فرعا. و المعنى و الحقيقة و الأصل هو الموجود بالوجود الاشرف .

كما يعبرون عنه بان كل بسيط الحقيقة واجد لما دونه من الحقائق و من ذلك قيل بان بسيط الحقيقة كل الحقائق و ليس بواحد منها.

فذلك الوجود الواحد البسيط هو النحو الأعلى لكل الأشياء التي دونه

وهو بوحدته يعادل الكل و كما أن هذا الواحد مشتمل على الكثير فالكل أيضا هو يمثل هذا الواحد فان الكل ظهوراته و شئونه و هو رتقها و هي فتقه ،و هو لفها و هي نشره.

وهذه التعابير توضح لك العلاقة بين الوجود المختص و الوجود الجمعي .

و ذكروا أن أحكام هذه النشأت تختلف:

١- فالوجود الجمعي اشرف و أكمل لأنه خال من النقائص بينما الوجود المختص واجد لها وكلما اشتد قلت النقائص حتى يصل لمقام تزول فيه كل النقائص حتى الإمكان الذي هو أصل النقائص .

٢- وكلما كان الوجود ارفع فهو أقدم أي متقدم على ما يليه و تكون وحدته أقوى أي بساطته اشد لان علاقة التركيب الذي هو ضد الوحدة و البساطة مع الشرف و الكمال علاقة عكسية و المفروض أن الكمال هناك اشد.

و تكون آثاره أوفر لان لكل درجة حصة من الآثار و المفروض أن الوجود هناك اشد.

٣- و كلما كان أقوى كان إلى الجمعية اقرب و كلما كان انزل كان إلى التفرقة و التضاد أميل و لذا تجد المتضادات في نشأة بينها كمال الملائمة في نشأة أخرى .

٤- وكلما كان اشد كانت نوريته اظهر (وقد أوضح هذه الملازمة الحكيم السبزواري (قده) في حاشيته على الأسفار)[١].

---

١ – الاسفار: ٦/ ٢٢٩.

٥- وكلما كان اشد كانت إحاطته بما سواه أكثر فهناك علاقة طردية بين درجة الوجود و المعاني فكلما كان الموجود أقوى وجودا و أتم تحصلا كان مع بساطته أكثر حيطة بالمعاني و أكثر اشتمالا على الكمالات المتفرقة في غيره كالمراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة إلى صورة متعاقبة في المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة إلى أن تبلغ مترقية إلى صورة أخيرة يصدر منها جميع من السوابق الصورية (لا شتمالها من جهة قوة الوجود و شدته على مبادئ تلك الأفاعيل باجمعها مع احديتها).

و قد تسأل انه كيف لا يوجد تناف بين البساطة و بين كثرة المعاني؟

و الجواب: أن صدر المتألهين قد تصدى لدفع التنافي في الأسفار[١] وعبارته يمكن أن يستخلص منها تعليلين أو ثلاثة أهمها: أن تعدد العناوين إذا كان مع تعدد الحيثيات الموجبة لصدقها فهو ينافي البساطة لا مطلقا.

و لك أن تقول: إن تصادق العناوين على شيء واحد وعدم جود حكم لمغايرة بعضها مع البعض الآخر هو معنى الوحدة و هذا الأمر مفقود في الجوهر و العرض حتى مع وحدة وجودهما فانه يوجد حكم متفرع على المغايرة من جهة ما فان وجود العرض يتوقف على وجود الجوهر مع استحالة توقف الشيء على نفسه.

وقال الحكيم السبزواري (قدس سره) في هامش الأسفار[٢]: وإنما لا ينافي كثرتها

١- الاسفار: ٦/ ٢٣٤.

٢- الاسفار: ٦/ ٢٢٧.

بساطته بل كانت مؤكدة لباسطته لان المعاني الكمالية كلما كانت أكثر انتزاعا من الوجود كشفت عن استجماعه للكمالات أكثر و استيفاؤه للخيرات أكثر و نوره اقهر وابهر و سلبه و فقده اقل و أندر).

و المستفاد من كلماتهم أن دليل هذه القاعدة هو أن معطي الشيء غير فاقد له و قد يستفاد من بعض كلماتهم أيضا أن وجدان الكلمات لشيء يقتضي وجدانه لمبادئها و عللها .

وهذا الوجود الجمعي يكون للمرتبة الأشد و للعلة و لذا نسبوه للواجب تبارك و تعالى و للنفس - بناءا على قيام الصدوري المنتج لهذا التفسير من نظرية اتحاد العاقل والمعقول - و للعقول العرضية أو الطولية.

و قد استفادوا من هذه النظرية في عدة مجالات أشار لبعضها الحكيم السبزواري (ﰄ)في هامش الأسفار[1] من قبيل ما يتفرع عليها في مبحث العلم و الوجود الذهني من التفصي عن مشكلة اجتماع الجوهر مع العرض أو الكيف لأنه مبتن على العلم الحصولي أي أن العلم إنما هو بواسطة الصورة و أما بناءا على هذه النظرية فلا يوجد و علم حصولي بل علم النفس حضوري لأنه يرجع إلى علمها بذاتها (وان كان يرد عليه :أن هذه النظرية لا تلغي العلم الحصولي و الصور بل بالعكس هي تنطلق منه بمعنى أن الكاشف عن الوجود الجمعي هو الوجود المختص و إن لم يكن الوجود الجمعي متقوما بالوجودالمختص و ذلك لان المفروض أن دليلها هو أن معطي الشيء غير فاقد له بل واجد له فوجدانه

[1] - الاسفار: ٦/ ٢٣٤.

للشيء نستكشفه من إعطائه الشيء فلا تغفل .

و من قبيل أنهم قالوا : إن الصورة المجردة التي هي ماهيات جوهرية بالحمل الأولي هي أعراض و الأعراض أخس من الجواهر لحاجتها و الحال أنها ينبغي أن لا تكون دون الجواهر و كان وجه أنها ينبغي أن لا تكون كذالك انه كيف يتصور أن يكون المادي جوهرا و المجرد دون الجوهرية.

و قد تعرض لذالك الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) في حاشيته على الأسفار[١] و ذكر أنها ليست بجواهر من باب أنها فوق الجوهرية لا دونها إذ لا ماهيات لها بل محض وجود لان وجودها وجود النفس بناءا على اتحاد العاقل و المعقول و أن النفس لا ماهية لها بل هي انية محضة.

وقد خرج ذلك على أساس أن الإدراك يحصل بمشاهدة العقل المتمثل فيه كل ما تحته و الكلية تنشأمن جهة المشاهدة الضعيفة.

و يرد عليه ما تقدم .

و من قبيل نظرية الكشف الإجمالي في عين الكشف التفصيلي في علمه تعالى و قد تقدم الكلام فيها.

و هذا المعنى و الحقيقة و الأصل الذي هو موجود اشرف يكون في الشديد بالقياس للضعيف فالوجود الشديد مشتمل على الوجود الضعيف .

و من هنا ذكروا أن العلة مشتملة على أصل المعلول سواءا كانت العلة هي واجب الوجود (تبارك و تعالى) أو العقول أو النفس بناءا على أن قيام الصور

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٤٠.

بها قياما صدوريا لا حلوليا.

و قد مثل صدر المتألهين (قدس سره) للوجود الجمعي و هو الوجود المشتمل على ماهية الوجود المختص بالصورة الأخيرة و هي صورة الإنسان فهي مشتملة على ماهية الحيوان و إن كان للحيوان وجود مختص في غير الإنسان وقس عليه غيره كالنبات مثلا.

و هذا المثال يحتاج إلى توضيح لا يسعنا فعلا بيانه و من شاء فليطلبه من الأسفار[١].

وهكذا مثل له بالحركة الاشتدادية و كل مرتبة كاملة كالخط الطويل و كالسواد الشديد فهذه المراتب الكاملة تشتمل على المراتب الضعيفة التي هي أنواع أخرى بناءا على ما ذكروه من أنّ مراتب الاشتداد أنواع مختلفة – فهذا وجود واحد لماهيات متعددة إلا انه وجود أصلي لماهية الشديد ووجود تطفلي تبعي لماهيات المراتب الضعيفة لعريانه من الآثار و النقائص المترتبة على الوجود المختص.

وقد تقول: إن ماهيات المراتب الضعيفة الثابتة لها في وجودها المختص هل هي ثابتة لها في وجودها الجمعي و بالتالي فتثبت للوجود برمته لا للمرتبة الضعيفة منه الموجودة في ضمن الشديد فقط إذ المفروض وحدة الوجود و بساطته أولا؟

و الجواب: أنهم قد قبلوا ذلك و نشأ منه إشكال انه يلزم أن يكون لواجب

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٢٧.

الوجود ماهية بل يلزم أن تكون له ماهيات فوقعوا في حيص بيص في التفصي عن ذلك حتى التزم في الأسفار بما يرجع إلى انه له تعالى ماهية إلا أنها خالية من اللوازم الفاسدة المتفرعة على أن يكون واجب الوجود ماهية.

و فسر الحكيم السبزواري الماهية بتفسير يخرج ماهية المراتب الضعيفة عن أن تكون ماهية له تعالى .

و من خلاله أيضا تفصى عن أن تكون مفاهيم أسماءه و صفاته ماهيات له تبارك و تعالى .

و أجاب في موضع آخر بما فسر به عبارة صدر المتألهين (ﷺ)حيث قال[١]:(فعلمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير أن تصير وجودا لكل من تلك المعاني و لا لشيء منها.....).

فقال: (قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهية .....الخ.

و ذلك لأنه إذا لم يكن ذلك الوجود وجودا لتلك المعاني و الماهيات لم يكن(كذا) هي أيضا ماهيات لذالك الوجود).

هذا و لكن صريح جملة من عبائر صدر المتألهين (ﷺ) انها موجودة و أن المنفي إنما هو الوجود المختص لا أصل الوجود و إن كان يرد عليه انه يلزم أن يكون هناك موجودات واجبات و إن كان لها وجود واحد و هو محال فان أدلة

١ - الاسفار: ٣/ ٢٣١.

الاستحالة تعم ذلك فكان الأنسب لهم أن يقولوا بان الماهية هي للوجود المختص لا التبعي.

هذا مضافا إلى انه لا يستقيم مع اعتبارية الماهية إلا اللهم أن يقال إن الماهية اعتبارية و هي غير موجودة و الوجود إنما هو للمرتبة فهناك وجود واحد و موجودات متعددة و هي المراتب الضعيفة الوجود الشديد و الماهيات الاعتبارية تنتزع من هذا الوجود الواحد من جهة اشتماله على تلك المراتب الضعيفة .

إلا أنهم لم يقبلوا ذلك و ذكروا بأنه توجد ماهيات للمراتب الضعيفة و لو في ضمن الشديدة و هي موجودة و لا بد أن يكون المقصود هو أنها موجودة بالعرض قال صدر المتألهين (قدس سره) في الأسفار[١]: (التحقيق أن هذه الأنواع الممكنة إنما تباينت و تخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها و يترتب عليها آثارها و أما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي).

و عبارته(قدس سره) واضحة فيما قلناه من أن للمراتب الضعيفة ولو في ضمن الشديدة ماهيات و أنها موجودة و لو بالعرض بناءا على اعتبارية الماهيات بالمعنى المعروف لاعتباريتها.

كما أن المستفاد من كلماتهم أن الحمل منعقد بين الماهية و تلك المرتبة

---

١ – الاسفار: ٦/ ٢٣٢.

الضعيفة و بالتالي بين الماهية و المرتبة الشديدة فانظر الأسفار[١].

نعم الظاهر انه ليس مرادهم هو الحمل الشائع لأنه هو الوجود المنزوع الآثار بل هذا هو صريح بعض كلمات الحكيم السبزواري[٢] (قدّس) فلابد و أن يراد الحمل الأولي الذاتي أو حمل الحقيقة و الرقيقة .

وقد تسأل عن العلاقة بين الموجود بالوجود المختص و الوجود بالوجود الجمعي أو بين الماهية و بين الموجود بالوجود الجمعي ؟

و أجابوا: بأنه يصح الحمل بينهما كما انه يصح السلب.

و لا يخفى أن ظاهر هذا هو التناقض فلذا تصدوا لدفع التناقض فجاء في بعض كلماتهم أن الإثبات من جهة تحقق الأصل و المبدء أي الماهية و النفي من جهة اختلاف الوجود (كما جاء في الأسفار و هامشه للحكيم السبزواري (قدّس))[٣].

و جاء في كلمات الحكيم السبزواري في هامش الأسفار[٤] أن الحمل الثابت هو حمل الحقيقة و الرقيقة الذي هو بين مراتب الشدة و الضعف عند كل تشكيك و الحمل المسلوب إنما هو الحمل الشائع الصناعي .

و جاء في بعض كلمات صدر المتألهين(قدّس) في الأسفار[٥] أن جواب الإشكال

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٤٤.

٢ – الاسفار: ٣ / ٢٤٠.

٣ – الاسفار: ٣/ ٢٤٣.

٤ – الاسفار: ٣/ ٢٤٠.

٥ – الاسفار: ٣/ ٢٤١.

يرتبط بتحقيق الحال في الشدة و الضعف فوجود الشيء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا في نوعه الذي كان فيه.

و في المثل المشهور أن الشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده.

وفسر الحكيم الطباطبائي (قدّس سرّه) كلامه بان المراد بالنوع مرتبة الوجود لان الصورة الخيالية و العقلية يشاركان الفرد المادي في الماهية النوعية . وقد يتخرج جواب آخر ينشأمن تعبيرهم عن الموجود بالوجود الجمعي بأنه أصل و الموجود بالوجود المختص فرع و من تمثيلهم له بنقطة الحبر الموجودة في رأس القلم التي هي أصل للرسوم و النقوش التي تنشأ منها كما مثل بذالك المحقق الاملي (قده) في شرح المنظومة .

ولكن هذا المعنى وان تفصي به عن إشكال التناقض إلا انه ينسف الثمرات المتفرعة على هذه النظرية كما هو واضح للمتأمل فالصحيح أن هذا التفسير فاسد و أن المراد بالأصل هو الماهية .

وهل صاحب هذه النشأت المختلفة من الوجود الخارجي و الذهني و العقلي و الالهي المحفوظ فيها - كما قيل و الذات في أنحاء الوجودات حفظ - هو الطبيعي أو الفرد؟

يحتمل أن يكون هو الطبيعي فالطبيعي له أنحاء من الوجودات أو له عدة أفراد من النشأت المختلفة و إن لم يكن موجودا بناءا على اعتبارية الماهية .

و يحتمل أن يكون هو الفرد فالشخص و الفرد بنفسه محفوظ في عدة نشات من الوجود ولكن هذا لايستقيم إلا بناءا على تصوير الماهية الشخصية و هي

نتائج تحقيقات أصالة الوجود تنفي معقوليتها لان التشخص بالوجود.

وقد تقول: إن المرتبة الضعيفة المحفوظة في ضمن الشديدة قابلة للانطباق على أكثر من فرد فكيف ينحفظ نفس الفرد في النشأت المختلفة بل المحفوظ هو جامع بين الأفراد المختلفة و لكنك غفلت عن أن كل مرتبة عندهم منحصرة في فرد و يستحيل انطباقها على غيره و أن كل موجود يختلف عن الآخر في مرتبته.

هذا ما يتعلق بتوضيح هذه القاعدة .

و أما تطبيقها على المقام فهو واضح بناءاً على ان الصور صادرة من النفس قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) في هامش الاسفار[1] (ومنها) أي من الادلة على اتحاد العاقل و المعقول (ان النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته فياض المعقولات المفصلة على النفس و مفيض الوجود و معطي الكمال ليس فاقدا له بل واجد اياه بنحو اعلى، و هذه مقدمة برهانية بل يمكن ادعاء البداهة فيها .

و هذا يثبت المطلوب سواء كان فياض العقول التفصيلية هو العقل البسيط الذي هو الملكة أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال).

و قال(قدّس سرّه) في حاشية الاسفار[2]: ان المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم لان مفاهيم المعقولات في انفسها ومع مفهوم العاقل متغايرة و لكن و جودها واحد فاذا سمع ان العاقل يتحد بالمعقولات لابد ان لا يذهب الوهم الى شيئيات المفاهيم بما هي مفاهيم بل المراد ان وجودها وجوده و الا

---

[1] – الاسفار: ٣ / ٢٥٣.

[2] – الاسفار: ٣/ ٢٥٣.

لكان التعقل مفاهيم صرفة كتقرير الماهيات الذي يقول به المعتزلة) و في لزوم ما يراه المعتزلة من دعوى ان المراد الاتحاد بحسب المفهوم نظر واضح منشؤه عدم الارتباط بين المطلبين و كان الاجدر ان يقول كما قال صدر المتألهين(قدّس سرّه) ان الاتحاد في المفاهيم ممتنع .

(وايضا ان اريد المعقولات المفصلة المأخوذة مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لا بمقام خفائه) ومرتبة ظهور العاقل هي فعله فالفعل الواحد متحد مع مفعولات الفاعل و هذا الاتحاد ينسحب الى الفاعل بعلاقة ان الفعل لا قوام و لا ظهور له الا بالفاعل فهو اتحاد مجازي كما اشار لذالك في المنضومة (وان اريد المعقول الذي هو العقل البسيط الاجمالي الذي هو خلاف العقل التفصيلي

فلا باس باتحاده بمقام خفائه.

و بعبارة اخرى: مرتبة خفاء العاقل و كنه ذاته عين النحو الاعلى من كل معقول بنحو الكثرة في الوحدة و التفصيل في الاجمال).

و هذا عبارة اخرى عن هذا التفسير الذي هو بايدينا (كما ان المعقولات المفصلة مقام الوحدة في الكثرة و الاجمال في التفصيل للعاقل) و هو ما تقدم.

(والمصنف لم يرد الا هذااذ لو لم يقل بالمرتبتين لزمه الطريقة المنسوبة الى ذوق المتألهين في الموجودات الخارجية و هي وحدة الوجود و كثرة الموجود لتطابق العالم و هو (قدّس سرّه) متحاش عنها).

اي انه اذا اراد من اتحاد العاقل و المعقول وحدة الوجود و تعدد الموجود -

كما يقول به من ادرج المقام في كبرى التركيب الاتحادي بين الموجود لنفسه و الموجود لغيره _لزمه ان يختار ذلك في الموجودات الخارجية ايضا لتطابق العوالم و الحال انه لا يقبل ذلك .

و لايخفى عليك ان هذا المحذور غير لازم .

وذكر في شرح المنظومة ان المراد اتحاد و هو النفس مع المعقولات بلا تجاف عن مقامها الشامخ و ان المراد بالاتحاد هو ما كان باحد نحوين اما بنحو الكثرة في الوحدة أو بنحو الوحدة في الكثرة و المراد ان الاتحاد لايعني ان تخلع النفس رتبتها الوجودية الشامخة و تنزل إلى الرتبةالوجودية للصور و هذا هو معنى التجافي بينما التجلي ان يوجد في مرتبة دون ان يخلع المرتبة السابقة .

كما في مرتبة الامامة التي جعلها الله تعالى للنبي ابراهيم(عليه السلام)فان مرتبةالنبوة كان واجدا له مع ذلك و كما في ضابط الجيش الذي هو برتبة رئيس اركان مثلا فانه واجد لرتبة الملازم مثلا نعم لو انزلت رتبته الى رتبة الملازم و فقد رتبة رئيس أركان مثلا لحصل تجاف عن المقام الشامخ.

و كان الحكيم السبزواري (قدس سره)يتصور ان الاتحاد من دون تجافي النفس عن مقامها الشامخ يكون باحد النحوين المتقدمين مع انه يمكن ان يكون بنحو تبقى النفس واجدة لمقامها الشامخ بماله من الكمالات الا انها بالاتحاد مع الصور تترفع اكثر اي يحصل لها الترفع مع انه على ما ذكره(قدس سره) فلا يحصل لها ترفع بحصول الصور لوضوح انه بسيط الحقيقة واجد لما دونه من الحقائق وان لم يكن واحدا منها من الاول قبل وجودها نعم بصدورها منه يستكشف وجدانه

لها من الاول بقاعدة ان فاقد الشيء لا يعطيه.

ثم انه(قدس سره) قد عطف في بعض كلماته الشريفة مقام السر للنفس الذي يعني الفناء في العقل الفعال و مقام الخفي للنفس الذي يعني الفناء في مرتبة الواحدية على ذات النفس و كانه لا يريد المعنى الاصطلاحي لهاتين اللطيفتين من اللطائف السبعة -التي ذكرها العرفاء للنفس (من الطبع و النفس و الروح والقلب والسر و الخفي و الاخفى)كما ان للحكماء مراتب للنفس ايضا لاربط لنا فعلا بها - بل استخدمها كتعبير عما يقابل مقام ظهور الفاعل و هو مخلوقاته و مفعولاته و هو مقام ذات نفس فعبر عنه بمقام الخفاء و استعمل له السرية و الخفوية و ان لم يكن هذا هو المعنى الاصطلاحي.

و على اية حال فعبارته(قدس سره) في المقام مكتنفة بالغموض والخفاء فراجع عبارته في شرح المنظومة في بحث اتحاد العاقل و المعقول تعرف صدق ما قلناه.

و اذا لاحظت مجموع كلماته و ادلته تجد انه (قدس سره) قد فسر اتحاد العاقل و المعقول بعدة تفاسير و لعل بعضها يابى الاجتماع مع الاخر فمثلا استدل على الاتحاد بين العاقل و المعقول باتحاد المادة و الصورة و هذا الاتحاد من الاتحاد في الوجود مع تعدد الموجود بينهما في كلمات اخرى له نفى ان يكون الاتحاد بين العاقل و المعقول من هذا القبيل و الله سبحانه و تعالى هو العالم.

ويرد عليه ما تقدم في بيان ثمرة اتحاد العاقل و المعقول و حاصله: ان وحدة الحقيقة و الرقيقة و الاصل و الفرع مبنية على اعتبارية الوجود و الافمع اصالته و اختلاف الوجود فكيف يتصور الوحدة بينهما و اذا انتفت الوحدة بينهما

انتفت الثمرات التي فرعت على هذه القاعدة كما تقدم.

هذا مضافا الى انه في الوجود الشديد فكما ان الوجود واحد فكذا الموجود واحد و ليس هناك موجودات متعددة بعدد المراتب هي الماهيات أو المراتب الضعيفة اذ لا اصيل الا الوجود و هو واحد ولان تعدد الموجودات يستلزم تعدد الآثار اذ ان منشأية الا ثار لازم للموجودية و المفروض ان لا منشأ للاثر سوى شيء واحد.

هذا تمام الكلام في هذا التفسير لاتحاد العاقل و المعقول .

التفسير الرابع: لا تحاد العاقل و المعقول

ان المعقول – و هو الصورة – متحد مع العاقل و هو النفس من باب تعدد الموجود و وحدة الوجود .

و لا يختص هذا بالنفس و الصورة بل الاتحاد الذي بينهما من باب الاتحاد بين ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره فان كانت الصورة عرضا فاتحادها مع النفس من باب التركيب الاتحادي بين الجوهر و العرض و ان كانت الصورة صورة فاتحادها مع النفس من باب التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة .

و في التركيب الاتحادي بين ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره احتمالات:

الاحتمال الاول: ان النفس موجودة و الصورة ايضا موجودة لكن بوجود واحد شديد تكون الصورة مرتبة منه كما لو اضيفت قطعة غريبة الى جسم و التئمت به و صارت جزءا منه فاذا كانت درجة وجود النفس (٥)مثلا فيصير وجودها بعد التحامها مع الصورة (٦) مثلا.

و هكذا يقال في كل ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره كالصورة و العرض.

فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين حرارة شديدة و حرارة ضعيفة مثلا فانه اذا التقتا تولدت حرارة اشد وبناءا على ان الوجود اصيل و انه حقيقة واحدة مشككة -قلنا باصالة الماهية ايضا اولا - فانه يتولد وجود واحد اشد يتضمن الجوهر العاري عن العرض و العرض.

و يفترق هذا التفسير عن التفسير المتقدم المبتني على قاعدة ان بسيط الحقيقة كل الحقائق التي تحته و ليس بواحد منها في انه لا يوجد هنا الاشيء واحد و هذا الشيء الواحد هو الفرع و الرقيقة اذا صح التعبير و اما في التفسير المتقدم فيوجد شيئان: الحقيقة و الرقيقة و الذي هو من مراتب وجود العاقل هو الرقيقة و اما الحقيقة فليست من مراتبة بل هي مجرد دال على الحقيقة من جهة ان معطي الشيء غير فاقد له.

ويفترق ايضا بانه بحصول الصورة هنا تحصل شدة لم تكن واما في التفسير المتقدم فالشدة حاصلة قبل حصول الفرع و الرقيقة و انما وظيفته هي الدلالة لا اكثر.

و هذا التفسير للحكيم الطباطبائي من حاشيته على الاسفار[١].

---

١ - الاسفار: ٣/ ٢٤٨.

و قد يظهر من بعض عبائر الحكيم السبزواري[١] (قدس سره) تعليقا على قول صدر المتألهين (قدس سره): (وليس وجود الصور الادراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك كحصول الدار .....).

و قد استدل على هذا المطلب بان وجود العرض مثلا في نفسه عين وجوده لغيره .

وقد تمسك الحكيم الطباطبائي (قدس سره) بهذا على ان المعقول من مراتب وجود العاقل وهو النفس، بينما تمسك الحكيم السبزواري (قدس سره) بهذا في حاشيته على الاسفار[٢] على ان الصورة عاقلة و بالتالي فيلزم ان يكون العاقل و المعقول بمرتبة واحدة و هي المعقول .

و الصحيح ان هذا الدليل لا يقتضي شيئا من الامرين إذ هذا الاتحاد لا يقتضي ان لا يكون المصف شيئا اخر وانه يلزم ان يكون نفس العرض كي يقال انه يقتضي ان العاقل هو نفس الصورة المعقولة.

كما ان غاية ما يقتضيه ان العرض لا بد وان يكون وصفا لغيره واما انه نفس وجود موضوعه أو لا فلا يقتضي شيئا من الامرين.

و الخلاصة: انه يوجد فرق بين وجود موضوعه اي موضوع العرض و بين وجود لموضوعه و الذي هو متحد مع وجود العرض في نفسه هو الثاني لا الاول .

١ - الاسفار: ٣/ ٢٥٢.

٢ - الاسفار: ٣ / ٢٥٠.

(كلام الحكيم الطباطبائي (قدس سره) في المقام)

ثم الحكيم الطباطبائي (قدس سره) ذكر ان هذا البيان جار في كل ما وجوده لغيره كالعرض بالنسبة الى موضوعه و الصورة المنطبعة في المادة بالنسبة للمادة وهكذا العلة المجردة بالنسبة الى ذات معلولها و عوارضه و بالعكس.

والظاهر ان كون المعلول من مراتب وجود العلة من جهة اصله بمعنى ان العلة واجدة لأصله و حقيقته لا ان نفس الفرع و الرقيقة من مراتب وجود العلة إذ هذا يعني الغاء المعلول و انه لا موجود سوى واجب الوجود تبارك و تعالى و هذا مرده الى الوحدة الشخصية التي لعلها تنتهي للكفر و مخالفة الوجدان أو يعني الاتحاد و الحلول المحال الذي تقول به الحلولية اعاذنا الله تعالى من هذه الاوهام و الخرافات وشعب الكفر.

ومنه يظهر معنى قولهم ان المعلول مرتبة دانية لوجود العلة و ان العلة مرتبة عالية لوجود المعلول .

فمراد الحكماء بهذه المقولة هو ما ذكرنا أو الاشارة الى ان الاختلاف بين العلة و المعلول بمجرد الشدة و الضعف بحيث لو اشتد وجود المعلول الضعيف لصار وجود العلة و بالعكس.

أو الاشارة الى ان العلة تقوم المعلول و المقوم موجود في مرتبة ما يقومه كما هو الحال في الوجود الرابط بالنسبة الى المستقل الذي يقومه فالمستقل المقوم موجود في مرتبة الرابط و وجود المعلول بالقياس لوجود العلة وجود رابط على مباني مدرسة الحكمة المتعالية .

و لكنه لا يخلو من نظر فانا نسلم انه بناءا على اصالة الوجود سوف تصير العلة مقومة لذات المعلول من جهة ان الحاجة هي في وجود الشيء و ان صفات الوجود عينه فيكون الفقر ذاتيا للوجود بمعنى ما ينتزع من صميمه لا بمعنى ذاتي باب الكليات و حيث انه لا ذات للمعلول الا وجوده بناءا على اصالة الوجود فتكون الحاجة و الفقر كامنة في صميم ذات المعلول .

اذ الوجود الرابط هو ماكان عين الرابط لا ذاتا لها الربط و الا لحتاج الى رابط اخر فيتسلسل فالربط له ذاتي باب البرهان بل ذاتي باب الكليات ايضا بناءاً على انه لا ماهية له سوى الربط و اذا كان وجوداً رابطا فالمستقل يقوم ذات الوجود الرابط فيكون شيئا هو عين الربط و الفقر و الحاجة لا انه شيء له الفقر و الحاجة اي لا تنتزع الفقر و الحاجة من صميم ذاته فالمعلول وجود رابط .

وبعبارة اخرى: ان العلة تقوم ذات المعلول لان المعلول محتاج في وجوده الى العلة فالعلة تقوم وجود المعلول و حيث ان وجود المعلول ذاته فالعلة تقوم ذات المعلول .

ان هذا مقبول الا انه يبقى الفرق محفوظا بين ما يقوم ذات المعلول ماهية كالحد التام و اجزاؤه و ما يقوم ذات المعلول وجودا وهو العلة فالاول موجود في مرتبة المعلول دون الثاني .

و ذكر الحكيم الطباطبائي (قدس سره) ان لازم البيان المزبور اي الدليل المتقدم على التركيب الاتحادي بين الوجود لنفسه و الوجود لغيره ان كل ما وجوده لغيره لا يخلو عن فرض ذلك الغير الذي وجوده له مع قطع النظر عن ذلك

الغير لان الوجود لغيره يملك ذلك الغير فان كان المالك موجودا لنفسه (و قد قال (قده):(فان كان هذا الوجود المملوك...)[١] و لكن الظاهر ان الصحيح ما ذكرنا) كان المالك و المملوك المفروضان شيءا واحدا ذا مرتبة واحدة كوجود الجواهر المجردة لنفسها و علم النفس المجردة بنفسها.

و ان كان المالك موجودا لغيره كان الوجود الذي لنفسه موجودا لغيره فكان الوجود الذي لنفسه موجودا في مرتبة ما فرض انه لغيره لانه المقوم بالكسر موجود في مرتبة المقوم يقومه كما ان الوجود المستقل موجود في مرتبة الوجود الرابط الذي تقومه .

فتلخص: ان معنى اتحاد العاقل والمعقول هو عدم خروج العاقل عن وجود المعقول و لو طولا بالمعنى المتقدم و ليس معناه اتحاد العاقل و المعقول بالذات بمعنى كون الوجود المنسوب الى العاقل و الوجود المنسوب الى المعقول وجودا واحدا ذا مرتبة واحدة بمعنى ان الصورة هي معقولة و هي عاقلة و ذلك لان دليل الاتحاد اعني اتحاد الوجود في نفسه مع الوجود لغيره لا يقتضي الا المعنى المتقدم من الاتحاد.

نعم دليل التضايف يقتضي ان العاقل هو الصورة و بالتالي فيكون العاقل و المعقول في رتبة واحدة من الوجود .

و لكن هذا غير تام فلا المدعى تام – وذكر اشكالين عليه حيث قال في

[١] – الاسفار: ٣/ ٢٤٨/ هامش(٢).

حاشية الأسفار[١]:(ولو كان كما ذكره امتنع العلم ....) و قال في المصدر نفسه :(وكذا مرجع علم العلة ....)- و لا دليل التضايف تام - و اورد عليه مضافا الى ما تقدم ايرادين حيث قال(قدس سره) في المصدر نفسه: (فقوله ان الصورة معقولة...) و قال(قدس سره):(و اما ما ذكره من حديث التضايف...)-.

هذا توضيح تفسير الحكيم الطباطبائي(قدس سره) للاتحاد و توضيح عبارته التي ذكرها لبيان التفسير المزبور.

و في كلامه (قدس سره) عدة مواقع للنظر تقدم بعضها اهما الدعوى التي يبتني عليها كلامه (قدس سره) من ان الوجود الشديد وجود واحد و موجودات متعددة فهناك ماهيات متعددة موجودة بوجود واحد

و يرده : انا اذا فرضنا ان الجلوس موجود بدرجة (١) - لو كان لوحده - و زيد موجود بدرجة(٥) مثلا و حينما عرض الجلوس على زيد اشتد وجوده الى درجة (٦) فهنا هل البياض موجود أو لا؟

ان هذه النظرية تفترض ان وجوده ذو مرتبة تختلف عن وجود الجسم فهناك وجود واحد مع تعدد الموجود و مرتبة وجود كل موجود .

و لابد من افتراض تعدد المرتبة و الا لزم ان تكون هناك ماهيات لوجود واحد في مرتبة واحدة و ان هذا الوجود الواحد يندرج تحت اكثر من مقولة و ان يكون له اكثر من جنسا عرضا و هذا ما لا يقبلوه و استحالته مسلمه عندهم كما لا يخفى على من سرح نظره في اشكالاتهم على الوجود الذهني و اجوبتهم

١ - الاسفار: ٣/ ٢٥٢.

عليها.

هذا مضافا الى ان فرض البياض موجود بنفس درجة وجود الجسم لا يتناسب مع مبانيهم من جهة انه يلزم ان يتساوى العارض و المعروض في الدرجة الوجودية مع ان العرض محتاج للمعروض و حاجته تقتضي ان تكون درجته الوجودية اقل.

بل ان اصل وجود ماهيتين و لو بوجود واحد لا يتناسب مع اعتبارية الماهية بمعنى انها غير موجودة كما يبنون عليه بل هذا هو التحقيق فان التحقيق انها اعتبارية بمعنى انها معدومة الا انها اصيلة بمعنى ان لها فردا في الخارج و لا ملازمة بين الامرين و هكذا الحال في الوجود و لكن لنغض النظر عن هذا المحذور فعلا .

و عليه فلا بد ان يقال ان البياض موجود بدرجة ضعيفة و الجسم موجود بدرجة شديدة و هذا باطل اذ المفروض ان الوجود بدرجة(١) معدوم غير موجود و الا لكان هناك وجودان لا وجود واحد و اذا كانت المرتبة الضعيفة معدومة و ليس الموجود الا المرتبة الشديدة فكيف يكون البياض موجودا بوجود هو المرتبة الضعيفة و الحال ان نفس هذا الوجود معدوم و الوجود المعدوم كيف يعقل ان تكون الماهية موجودة به.

ونظير الكلام ياتي في جميع المفاهيم التشكيكية كالنور و الحرارة و غيرهما فليس هنا الا موجود واحد وجود واحد ولا توجد موجودات متعددة بعدد مراتب التشكيك .

فتلخص: ان هذا الاحتمال لتفسير التركيب الاتحادي بين ما وجوده لنفسه و ماوجوده لغيره فاسد.

الاحتمال الثاني: ان ما وجوده لغيره موجود بنفس وجود ما وجوده لنفسه فهناك اتحاد في الوجود وفي مرتبة الوجود و لكن يوجد تعدد في الموجود فالعرض موجود و الجوهر موجود الا ان وجودهما واحد.

فهنا يقال ان النفس عاقلة للصور و الصور معقولة لها و كلاهما موجودان و لكن لهم وجود واحد.

ولكن رغم وحدة الوجود فلا يوجد تصادق من الموجودين على الوجود الواحد فيصدق على الجوهر العاقل انه نفس ولا يصدق عليه انه صورة كباقي ما هو موجود لغيره كالعرض و الجوهر فان الموضوع لا يصدق عليه العرض فلا يصدق على الجالس انه جلوس نعم يصدق عليه انه جالس .

و حيث انه لا يوجد تصادق من الجانبين فيكون احدهما زائدا على الاخر بمعنى عدم التصادق على شيء واحد فليس هذا التركيب من قبيل الاتحاد بين الوجود و الماهية بناءا على واقعيتهما و ليس من قبيل عينية صفاته تعالى للذات المقدسة فان المراد بالاتحاد في هذين الموردين ليس ما يقابل التركيب الانضمامي فحسب بل المراد معنى ادق يقابل ما ذكر و التركيب الاتحادي بين العرض و الجوهر الذي لا يتنافى مع الزيادة بالمعنى المتقدم و هذه الزيادة هي التي تصحح توقف وجود العرض على وجود الجوهر مع وحدة الوجود و كون العلية و المعلولية في الوجود و كون توقف الشيء على نفسه محالا .

وتفرع التوقف على هذا المستوى من الاتحاد يدفع لك اشكال تطبيق القاعدة الفرعية على الهلية البسيطة و لذا لم يستشكل احد في انه مع عينية الصفات للذات المقدسة يلزم توقف الصفات على الذات و هذا يقتضي نحوا من المغايرة وذلك لانه لا توجد زيادة الا تصورا و اما خارجا فلا اثنينة اصلا.

و دليل التركيب الاتحادي بين ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره كالعرض و الجوهر هو الوجدان و انه يلزم ان يكون العرض جوهرا في حقيقته.

و في مقابل هذا الاتجاه يوجد اتجاه آخر يذهب الى التركيب الانضمامي بين العرض و الجوهر و ان ذهب الى التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة .

و هذا الاتجاه للحكيم السبزواري (قدس سره).

وقد يستدل له بانه مع فرض وحدة الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه و لكنك قد عرفت الجواب عن هذا المحذور انفا و له الحمد و المنة .

وبانه مع توفر معيار الحمل الشائع و هو وحدة الوجود فلم لا يصح حمل المبدء كما يحمل المشتق

و دعوى ان الابيض هو البياض و الاختلاف بينهما بالاعتبار ففي احدهما قد اعتبر الاتحاد مع الموضوع و الذي هو شرط الحمل و في الاخر لم يعتبر ذلك أو اعتبر عدمه فلا يصح الحمل فاسدة فان هذا مبني على بساطة المشتق والحق تركبه.

و الصحيح في الجواب عن هذا المحذور هوان مصحح الحمل هو ان يكون المحمول مما ينتزع من نفس الذات اي الخراج المحمول و لذا صح حمل المشنق

الذي هو بمعنى شيء و ذات له كذا مثلا دون نفس المبدء و لذا ايضا صح حمل بعض المحمولات التي لا وجود لها كالمحمولات الاعتبارية .

وبانه يلزم ان يندرج وجود واحد تحت اكثر من مقولة خصوصا و ان المفروض في هذا الاحتمال هو الاتحاد في الوجود و المرتبة

و هذا المحذور هو الذي دعى الحكيم السبزواري (ﭬ) الى التزام التركيب الانضمامي بين الجوهر و العرض و حيث انه لا يلزم هذا المحذور في المادة و الصورة اذ كلاهما جوهر فلذا لا مانع من التزام التركيب الاتحادي بينهما و لكن يرد عليه انه و ان لم يلزم ان يكون للوجود الواحد جنسان عاليان و لكن يلزم ان يكون له نوعان متباينان فالمحذور وارد في المقامين.

بل يمكن ان يقال انه غيرو وارد في المقامين اما من جهة ان يقال انه لم يقم دليل على استحالة اندراج الفرد تحت اكثر من مقولة أو تحت اكثر من نوع مطلقا نعم يستحيل ذلك في البعض الا ان يقال ان هذا التفريق ترجيح بلا مرجح

و اما من جهة ان الاندراج يقتضي تصادق المقولتين على فرد واحد لا مجرد و حدتهما في الوجود و حيث لا يوجد صدق الا من مقولة واحدة فلا يوجد الا اندراج واحد .

و بان هذا مبتن على ان اصالة الماهية بمعنى انها موجودة في الخارج و الحال ان التحقيق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق هو اعتبارية الماهية و الوجود بمعنى -اي بمعنى انهما غير موجودين في الخارج-و اصالتهما بمعنى أخر- اي بمعنى ان لهما فردا في الخارج – و ان كنا لم نر من اختار هذا الراي.

و قد رزقنا الله تعالى في هذا البحث بعض التحقيقات و التنبيهات اشرنا لبعضها في اثناء تدريس هذا البحث و لكن لا يسع المقام التعرض لها .

فاذن: البياض غير موجود و المفروض انه لا يصدق على هذا الوجود الواحد و المفروض انه لا يصدق على غيره فلا واقعية له اصلا لا من جهة انه موجود و لا من جهة انه له فرد في الخارج على الاقل بل الموجود هو هذا الشيء الخارجي و اما العرض أو الجوهر أو وجودهما فغير موجود و هو مصداق للجوهر و للوجود دون العرض .

و لكن يرده انه يمكن ان يقال ان العرض موجود في الخارج بمعنى ان فرده موجود في الخارج و ان له فردا في الخارج.

و الدليل على ذلك هو أنه كما يصح ان يقال يوجد جسم في الخارج بمعنى يوجد فرد للجسم في الخارج فكذا يصح ان يقال يوجد بياض في الخارج بمعنى انه يوجد فرده بالخارج.

و يشهد لذالك مقارنته باللون غير الموجود كما لو كان في البيت لون ابيض دون اللون الاسود فانه هنا يصح ان يقال:يوجد في البيت بياض و لا يوجد سواد في البيت .

هذا مضافا لان العرض يشار له بهذا و هذا دليل واضح على وجوده فيقال هذا بياض و هذا جلوس .

الا ان يقال: ان في العبارة تسامحا اذ الوجود الخارجي الواحد لا يتصف بانه بياض بل هو ابيض و هكذا يوجد تسامح في قولنا يوجد بياض و الصحيح

يوجد جسم ابيض اذ هذا الوجود الابيض لا يتصف بانه بياض فضلا عن غيره فاين فرده ان كان موجودا في الخارج

والحق: ان الوجدان لاول وهلة يقتضي وجود العرض لانه يشار له في الخارج و المشار له في الخارج له فرد في الخارج ولانه يحكم عليه بانه موجود و هذا يقتضي وجود فرد في الخارج

و ان البرهان لاول وهلة يقتضي عدم وجوده اذ وجود الجسم الابيض لا يتصف بانه بياض فضلا عن غيره فاين البياض و حيث انه لا يمكن ان يتعاكس الوجدان و البرهان فلابد من التوفيق بينهما .

ودعوى التركيب الاتحادي بين العرض و الجوهر تتوقف على وجود فرد للعرض في الخارج حتى يكون هناك موجودان ليس لهما الا وجود واحد .

و التحقيق ان العرض موجود في الخارج للبرهان التالي: و هو انا نجد فرقا وجدانيا بين الجسم قبل انضمام البياض له و بعد انضمام البياض له فكيف نفسر هذا الفرق؟

فهل نفسره بان الجسم لم يكن متصفا بانه ابيض ثم اتصف بانه ابيض فالفرق هو في الاتصاف فالعرض غير موجود في الخارج و الموجود هو الاتصاف فمثلا الموجود هو الجسم الابيض لا بياض الجسم و لا ملازمة بين الامرين فيقال ان الانسان الممكن موجود بينما امكان الانسان امر اعتباري.

افهل نفسره بهذا ام ماذا؟

و الجواب ان هذا فاسد لبرهانين :

١- انا نلاحظ بالوجدان اضافة امر حقيقي للجسم الابيض لم يكن موجودا و ليس هو الا البياض و لا يقتصر الوجدان على اضافة امر و لو اعتباري كي يقال لم يحصل سوى الاتصاف.

٢- ان هناك آثاراً حقيقة تحصل بعد الاتصاف بانه ابيض وليس منشاه الاتصاف لانه اعتباري و لا ذات الجسم اذ لم تكن قبل ان يصير ابيض فمنشأها وجود البياض.

فتلخص: ان التحقيق هو وجود العرض في الخارج بمعنى وجود فرده.

كما ان التحقيق ان الجوهر المعروض لعرض مغايرا ذاتا للجوهر العري عن العرض وبهذا نفسر اختلاف الاثار الكاشف عن اختلاف منشأه.

ولكن بينهما وحدة اتصالية وبهذا نفسر الوحدة بين الجوهر قبل عروض العرض عليه و بين الجوهر بعد ذلك فالوحدة بينهما اتصالية لا ذاتية اذ مع فقد الوحدة الاتصالية للوجود و تخلل العدم تكون هناك ذاتان على ما قالوا في استحالة اعادة المعدوم حتى مع خلوهما معا عن العارض فكيف اذا تلبس احدهما دون الآخر.

ان قلت: هذا مع فقد الوحدة الاتصالية و اما مع توفرها فما المانع من فرض الهوهوية بينهما؟

قلت: الهوهوية تتعقل فيما لو كان التركيب انضماميا أو التغير اعتباريا و المفروض ان التغير حقيقي يحصل باضافة امر حقيقي لم يكن.

فتلخص: ان هناك عدة نظريات في العلاقة بين الجوهر و العرض و العلاقة

بين الجوهر المعروض لعرض و الجوهر غير المعروض له.

النظرية الاولى: ان العرض غير موجود في الخارج لا هو و لا فرده و الموجود هو الاتصاف فتكون هناك هوهوية بين الجوهر قبل عروض العرض عليه وبعده.

النظرية الثانية: ان العرض موجود في الخارج و له فرد فيه.

النظرية الثالثة: ان العرض غير موجود في الخارج و لكن الموجود فرده فله فرد في الخارج.

و على هاتين النظريتين فكيف نفسر العلاقة بين الجوهر و العرض، و بين الجوهر قبل عروض العرض عليه، و الجوهر بعد عروض العرض عليه ؟

والجواب توجد عدة نظريات

النظرية الاولى: ان التركيب بين هذين الموجودين انضمامي.

و عليه توجد هوهوية بين الجوهر قبل العرض و الجوهر بعده.

النظرية الثانية: ان التركيب اتحادي فهناك موجودان بوجود واحد و لكن الرتبة مختلفة فالعرض من مراتب وجود الجوهر.

النظرية الثالثة: ان التركيب اتحادي بمعنى ان وجوديهما ذو مرتبة واحدة فالتعدد في الموجود و اما الموجود و رتبته فواحدة .

و على هذا فلا هوهوية بين الجوهر قبل العرض و الجوهر بعد العرض و قد عرفت ان التحقيق هو النظرية الثالثة .

ونظير هذه النظريات التي في الجوهر و العرض ياتي في المادة و الصورة

و على ضوء هذا البيان فيقال بان الصورة الذهنية هي اما عرض على النفس أو صورة للنفس و على كليهما فيلزم ان يكون هناك تركيب اتحادي بين الصورة و النفس و هذا معنى اتحاد العاقل و المعقول.

و الحق: ان هذا التقريب و التفسير لاتحاد العاقل و المعقول هو اقوى ما يقال .

و لكن مع ذلك فلنا ان نشكك في الصغرى اي ان الصور الذهنية صور أو اعراض وجوداتها لغيرها، و ذلك لأنه من حقنا ان نسأل عن انه ما هو الدليل على ان الصور الذهنية من اعراض الذهن و النفس حتى يكون هناك تركيب اتحادي و لم لا تكون جوهراً قائما بجوهر آخر قيام الممكنات بالباري (جل اسمه) كما هو مقتضى كلام المحقق القوشجي (قدس سره) المشهور في باب الوجود الذهني و كما صرح به صدر المتألهين (قدس سره) في الصور الحسية و الخيالية وكما هو مقتضى كلام العلامة الفخري في مقام تاويل المثل الافلاطونية و كما ذهب اليه الحكيم السبزواري[١] (قدس سره) حيث ذهب الى ان قيام الصور العقلية و الخيالية قياما صدوريا لا حلوليا، و هذا يعني ان الجوهر العاقل لا يتصف بها و الالزم ان يكون الفاعل قابلا و هو محال عندهم.

بل طبق قاعدة ان كل مجرد فهو عاقل لذاته و لما يقبل ان يعقله التي قد ذكروا انها مختصة بالجوهر طبقها على الصور الذهنية و هذا يعني انها جواهر.

و يشهد لذلك مجموعة من الامور بمجموعها يحصل الشك في دعوى

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٥٣.

الاتحاد ويكفينا التشكيك اذ اذا وجد الاحتمال بطل الاستدلال و هذه الامور هي:

الأمر الأول: ان التحقيق ان العلم هو الشعور أو الالتفات أو المشاهدة فلذا نقول ان العلم الحضوري بالجوع ليس هو الوجود العيني للجوع كما يقال ان المعلوم بالعلم الحضوري وجوده العلمي عين وجوده العيني بل هو صفة تتخلل بين الجوع و الجائع و هي الشعور به، و الشعور بالصور أو الالتفات لها أو مشهادتها لا يتوقف على ان يكون وجودها هو وجود الشاعر و الملتفت و المشاهد لها فان المجردات تشاهد بعضها .

و لو منعت ذلك من جهة ان علمها حضوري و المشاهدة من اقسام العلم الحصولي فلا مشاهدة عندها فنقول ان اللمس و ان كان يتوقف على الاتصال مع الملموس و لكنه لا يقتضي وحدة الوجود و هكذا ابقية الاحساسات بل ان المشاهدة الحسية لا تقتضي حتى الاتصال مع المرئي.

الأمر الثاني: انه لو فرضنا ان هناك انسانا جائعا و متصوراً لماهية الجوع فهنا يلزم اجتماع المثلين لو كانت ماهية الجوع عرضا عليه و اجتماع المتماثلين في النوع في وجود واحد محال فيستحيل ان يجلس زيد بجلوسين أو يكون ابيض ببياضين مثلا و هكذا.

الا ان يقال: ان الاشتراك بين ماهية الفرد الخارجي و ماهية الفرد الذهني في الجنس لا في النوع و لو من جهة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الماهية بل ان هذا هو التحقيق في العلاقة بين الذهن و الخارج .

و عليه فيقال ان المتماثلين في الجنس لا مانع من اجتماعهما في الوجود كان يكون الانسان محبا و جائعا.

و لكن على كل حال فيبقى هذا الاشكال تاما على مبناهم.

الأمر الثالث: انه لو كانت الصور اعراضا لزم عدم امكان الالتفات لبعضها دون بعض لفرض انه لا يوجد سوى شيء واحد.

وفيه نظر.

الأمر الرابع: انه يمكن تصور ااالصورة مع الغفلة عن النفس و لو كانت اعراضا لها لما امكن ذلك . وفيه نظر .

الأمر الخامس: ان العرض يتشخص بتشخص موضوعه و لازمه عدم امكان تصور عرض كلي يتناول الافراد العارضة على غير موضوعه لانه لا ينطبق عليها .

الأمر السادس: ان النسبة لاتقوم بين الشيء و نفسه و لو كان اطرافها مثلها اعراضا لزم عدم امكان تصور النسبة و لاقيامها بين شيئين.

و على كل: فان قبل و لو بعض هذه الشواهد فبهاو ان لم تقبل باسرها فنقول ان الغرض التشكيك في ان الصور اعراض التي هي صغرى لاحد الادلة الاساسية على اتحاد العاقل و المعقول .

ومما ذكرنا يتضح النظر في ما ذكره الحكيم السبزواري كدليل على اتحاد العاقل و المعقول قال في حاشيته على الاسفار[1]: (وقد حصل لنا من هذا –

---

[1] – الاسفار: ٣/ ٢٥٣.

مشيرا الى كلام لصدور المتألهين (قدّس سرّه) – مبدأ برهان على اتحاد العاقل و المعقول كما استدل اسكندر عليه سيما على قول المصنف (قدّس سرّه) و السيد السند من ان التركيب بين المادة و الصورة اتحادي لا انضمامي و هو ان النفس مادة و مدركاته صورة له وله وحدة جمعية و المادة و الصورة لهما نحو اتحاد في ذوات الاوضاع فكيف في العقليات بخلاف الموضوع و العرض فان تركيبهما اعتباري).

فانه يرد عليه مضافا الى ما تقدم من انه لا وضوح لكون الصور الذهنية موجودة لغيرها صورة كانت أو عرضا يرد عليه مضافا الى هذا انه قد جعلت النفس بحسب هذا الدليل مادة و الصور الذهنية صورا لها و هذا يتنافى مع ماذكروه من ان الصور الذهنية اعراض و انها من مقولة الكيف النفساني كما انه يتنافى مع ماذهب اليه الحكيم السبزواري (قدّس سرّه)نفسه من ان قيام الصور بالنفس قيام صدوري لا حلولي المقتضي لعدم كونها صورا لان القابل لا يكون فاعلا.

بل قد ذكر الحكيم السبزواري(قدّس سرّه) في بعض افاداته النفسية مطلبا غريبا فقد ذكر في حاشية الأسفار[1] :(ان العقل الهيولاني ليس مادة حقيقية مصطلحة لان المادة المصطلحة موجود طبيعي حامل لموجود طبيعي آخر و هنا تركيب وتعدد.

و اما الموجود الطبيعي والذي هو النفس بما هي النفس فلا يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شيء من الصور الطبيعية المحسوسة بالعرض عند تبدلها الى

[1] – الاسفار: ٣/ ٣٤١/ فصل ٢٦.

المعقولات بالذات و ليس تلك قابلة لهذه بحيث يجتمع القابل مع المقبول .....).

و ذكر بعد ذلك مطلبا آخر غريبا جدا .

و انت اذا تفحصت كلماتهم وجدت انهم في بعضها يتعاملون مع النفس على انها مادة و مع الصور الذهنية على انها صور و في بعضها الآخر يتعاملون مع النفس على انها موضوع و ان الصور اعراض .

و عليك بمراجعة ما ذكروه في دفع الاشكال في دفع صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل لتعرف صدق ما قلناه.

(كلام للشيخ الرئيس)

ثم ان للشيخ الرئيس دليلا على اتحاد العاقل و المعقول لا ينتج اكثر من الاتحاد بالمعنى المتقدم، و ذلك لان الشيخ الرئيس و ان كان من اشد المنكرين لاتحاد العاقل و المعقول الا انه له في بعض المواضع عبارة تدل على انه كان يختار اتحاد العاقل و المعقول، بل قد استدل على ذلك بدليل طويل و قد حكى صدر المتألهين (قدس سره) عبارته بطولها في الاسفار و قال معلقا على كلامه:(ولعل الشيخ هاهنا على طريق التكلف و المداراة مع طائفة من المشائين من غير ان ينساق بطبعه الى تحقيق هذا المرام و الا لوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو و اشباهه من الحكماء).

اقول: و يمكن ان يقال انه يذهب الى الاتحاد بمعنى الزيادة المتصلة اذا صح

التعبير كما يقال في الجوهر و العرض و في المادة و الصورة و الى عدم الاتحاد بمعنى العينية التامة كالاتحاد في صفاته تبارك وتعالى و في الوجود و الماهية بناءا على واقعيتهما و الامر سهل ان شاء الله تعالى

و ننقل بعض عبارته الطويلة رعاية للاختصار قال: (كل صورة مجردة عن المادة و العوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه كان منفصلا بالذات و تعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة و السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية).

أقول :ان العقل بالفعل اما ان يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعهما.

و لا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل بحصولها لها لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة أو لا يعقلها.

فان كان لايعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى العقل، وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى فذهب الامر الى غير نهاية، وان كان يعقلها بانها موجودة له:

فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة و حاصلة لعوارضها التي تقترن بها فيجب ان يكون المادة و العوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية و لكن مخالطة بغيرها لا مجردة و المخالطة لا تعدم المخالط

حقيقة ذاته .

و اما لا على الاخلاق لكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون حينئذ: اما ان يكون معنى (ان يعقل) نفس وجودها له فيكون كانه قال (لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له)

و اما ان يكون (ان يعقل) معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك المعنى حيث يعقل و قد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف .

فاذن: ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل و لا وجود صورة ماخوذة عنها.

فاذن: ليس العقل بالقوة هو العقل بالعقل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة و الصورة المذكورتين....).

ثم اخذ في ابطال الشق الثاني و الثالث.

و جوابه واضح فانا نختار ان العقل بالقوة يعقل هذه الصورة بحصولها له لا على الاطلاق بل بحصولها لشيء من شانه ان يفعل و لا يلزم من ذلك الدور في التحريد أو التعليل اذ المراد من(شانه ان يعقل) ان يكون ما حصلت له الصورة كائنا ذا شعور.

و لعل روح ما افاده صدر المتألهين (قدس سره) يرجع الى ماذكرناه و ان اختلفت الفاظه عما ذكرناه.

و اما دعوى ان الصورة ان كانت منفصلة فلا بد من فرض صورة اخرى تحقيقا للادراك فقد تقدم وجه النظر فيه.

و مما يصب في هذا المصب و ينتج هذا التفسير ما جاء في بعض كلمات صدر المتألهين (قدّس سرّه) في غضون جوابه عن الاشكال الاول للشيخ الرئيس على اتحاد العاقل و المعقول مما يصلح ان يجعل دليلا مستقلا على المطلوب.

وحاصله: انه لو كانت الصورة بجنب النفس و مظروفة للنفس لا متحدة بها كانت هذه الصورة كالسفر الجليل الذي يحمله الانسان فكما ان حامله لا يصير بمجرد ذلك حكيما أو ادبيا و نحو ذلك فكذلك النفس و كما ان حملها لا يوجب زينة و شرفا لحامله بل ربما كان حامله كمثل الحمار يحمل اسفارا فكذلك حمل النفس للصور لا يوجب زينة و شرفا للنفس فيلزم ان تتساوى نفوس المجانين و الاطفال بل و الاجنة مع الانبياء و العلماء في جوهر الانسان و حقيقته اذ الاختلاف بينها ليس الا في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها.

و يمكن ان يورد عليه:

١- ان العلم هو المشاهدة و الالتفات و هذا متحد مع النفس و هذا هو الزينة و ليس العلم نفس الصور .

٢- انه يظهر منه ان الاستكمال باتحاد الناقص بالكامل و حيث ان العلم كمال و انه هو الصورة فلا نعقل الاستكمال الا بالاتحاد و لكن لنا ان نطالب بالبرهان على ان الاستكمال لا يحصل بذالك مع ان النفوس تتفاضل في الكمال بمقدار قربها ممن هو أكمل من كل كمال تبارك و تعالى

و بهذا اتضح ان هذا التفسير غير صحيح.

التفسير الخامس: لاتحاد العقل و العاقل و المعقول

ذكر صدر المتألهين (قدس سره) ان حصول شيء لشيء على انحاء

الاول: ان يكون كحصول الدار لنا و نحو ذلك. وهذا في الحقيقة ليس حصولا لذات الشيء لدى ذات اخرى بل انما هو حصول اضافة لها فقط .

و نظير ذلك ما اذا كان حصول موجود لموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الآخر،و هذا ما اصطلحنا عليه بالزيادة المنفصلة

الثاني: ان يكون اللحوق كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجود عن ذلك العرض.

و ذكر صدر المتألهين ان لحوق الصور للنفس ليس من هذا القبيل اذ ليس الحاصل هنا الا وجود اضافات لا يستكمل بها الشيء.

و اعترض عليه الحكيم الطباطبائي (قدس سره) ان هذا مبني على مذهب الجمهور من مباينة وجود الاعراض لموضوعاتها و اما بناءا على ما صرح به في بعض ادلة الحركة الجوهرية من ان وجودها من مراتب وجود موضوعاتها فالمسالة من نظائر اتحاد العاقل و المعقول .

الثالث: ان يكون من قبيل حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة فالمادة تستكمل بالصورة و تصير بها ذاتا متحصلة اخرى و هي اي المادة ليست بشيء من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصورة و هذا بخلاف الموضوع المستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض فلا يستكمل به .

وقد شبه صدر المتألهين (قدس سره) حصول الصورة للنفس بحصول الصورة

للمادة فالنفس تتحول بالصورة الادراكية من مرتبة النقص الى مرتبة الكمال بل قال ان حصولها لها اقوى في التحصيل و التكميل لها من تحصيل الصور الطبيعية للمادة و تنويعها .

و لعله يشير بمجموع كلامه الى المراتب الثلاثة من العينية و الزيادة المتصلة و المنفصلة التي سنوضحها بعونه تعالى و مع ذلك يبقى عليه : انه قد ربط التكميل و عدمه بالاستغناء و الحاجة فالمادة حيث كانت محتاجة فهي تستكمل بالصورة و الموضوع حيث كان مستغنيا فهو لا يستكمل بالعرض و لكنه لا يخلو من شيء اذ بناءا على التركيب الاتحادي فهناك استكمال كما ذكر الحكيم الطباطبائي (قدس سره).

وهذا التفسير هو الذي يظهر من الشيخ الرئيس و الذي هو من اشد المنكرين لاتحاد العاقل و المعقول بل يظهر ايضا من جملة من كلمات صدر المتألهين(قدس سره) و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وحاصلها:ان العلاقة بين شيئين على مستويات:

المستوى الاول: ان يكون بينهما اتحاد بالماهية بان يكون معنون العنوانين واحدا ذاتا.و ليس المراد باتحاد العاقل و المعقول هذا المعنى كما صرح به صدر المألهين (قدس سره) وكما هو واضح.

المستوى الثاني: ان يكون بينهما اتحاد في الوجود بحيث تكون بينهما عينية تامة بان يكون احدهما مصداقا للاخر.

ويمكن ان نمثل لذالك بمثالين :

(الأول) صفاته تعالى و الذات المقدسة فانه تبارك وتعالى علم و قدرة وو......الى غير ذلك من الصفات الكمالية .

(الثاني) الوجود والماهية بناءا على واقعيتهما فافراد الانسان افراد للوجود و افراد الوجود افراد للانسان .

المستوى الثالث: ان يكون احد الشيئين زائدا على الاخر و لكن رغم زيادته عليه فهو متحد معه في الوجود و يمكن ان نصطلح عليه بالزيادة المتصلة.

و يمكن ان نمثل له بالعلاقة بين الجوهر والعرض أو المادة و الصورة على التحقيق فيهما من التركيب الاتحادي .

المستوى الرابع: ان يكون احد الشيئين زائدا على الاخر زيادة منفصلة فلا يكون بينهما اتحاد في الوجود كالعلاقة بين الجوهر و العرض و المادة و الصورة بناءا على التركيب الانضمامي.

و نظرية اتحاد العاقل و المعقول لا تتأتى على المستوى الاول نعم تتاتى على بقية التفاسير فقد فسرت هذه النظرية بالمستوى الثالث كما عرفت في التفسير السابق و يمكن التئامها – بمعنى انه يمكن فرض أن النفس غير متحدة وجودا مع الصورة – على بعض التفاسير السابقة حتى مع المستوى الآخير و ذلك بان يقال بان الصور هي عاقلة و معقولة كما تقدم ذلك في بعض التفاسيرلنظرية اتحاد العاقل و المعقول .

و اقرب المستويات لهذه النظرية بحسب كلمات الشيخ الرئيس و بعض

كلمات صدر المتألهين (قدس سره) هو المستوى الثاني و هو ما عبرنا عنه بالعينية التامة بين الشيئين.

وقد عرفت انه قد يقال في حل التهافت في كلمات الشيخ الرئيس حيث قبل الاتحاد تارة و انكره اشد الانكار اخرى على اساس التمييز بين هذه المستويات فهو يقبل الاتحاد بنحو الزيادة المتصلة و لا يقبله بنحو العينية .

وقد تسأل عن الفرق بينهما؟

و الجواب: انه في العينية يصح حمل المبدأعلى الذات فلذا يصح ان يقال الخالق تبارك و تعالى علم و قدرة و نحو ذلك و هكذا يصح ان يقال: افراد الانسان وجود.

بينما لا يصح هذا في الزيادة المتصلة و ان صح حمل المشتق فلذا لايقال زيد قيام و جلوس و نحو ذلك بل يقال زيد قائم و ذلك لان مناط الحمل العينية لا مجرد الاتحاد في الوجود ما هو مشهور و حيث ان العينية متوفرة في الوجود و مصاديق الماهية و في صفاته تبارك و تعالى صح الحمل وحيث انها غير متوفرة في الاعراض و موضوعاتها لم يصح الحمل نعم هي متوفرة بين الشيء و ما عرض عليه القيام فلذا صح حمل المشتقات لانها مركبة لا بسيطة على التحقيق فهي بمعنى ذات و شيء له القيام.

و من هذا التفريق ينقدح حل عويصة وهي انه كيف لايصح جريان القاعدة الفرعية في الهلية البسيطة مع انها عقلية ؟

و الجواب: ان توقف وجود شيء على وجود شيء آخر فرع الزيادة و لا

يعقل مع العينية و لذا لا يرد على من ذهب الى عينية الصفات مع الذات المقدسة انه اختلاف المفاهيم تقتضي توقف الصفة على الذات المقدسة و هذا مستحيل اذ لازمه الاثنينية و لازمه احتياج الذات المقدسة في اتصافها بصفة الكمال الى غيرها ان هذا لا يرد لانه لا مسرح لتوقف شيء على شيء مع العينية التامة في الخارج و ان كان هناك تعدد على مستوى المفاهيم.

و عليه فحيث انه توجد عينية بين الوجود و افراد الماهية فلا مسرح للقاعدة الفرعية و من ثمرات هذا التميز معرفة مناط استحالة اجتماع الامر و النهي فقد ذكر بعض الاصولين ان مناطه هو الاتحاد في الوجود و الحال ان مناطه هو الاتحاد في المصداق سواءا كان متعلق الاحكام هو الوجود الخارجي أو الوجود الذهني . ومنه يظهر ايضا سقوط الاعتراض على التركيب الاتحادي بين العرض والجوهربان لازمه توقف الشيء على نفسه بعد فض ان العلية والمعلولية في الوجود اذ هذا يتاتى في ما اذا كانت العلاقة بنحو العينية لا بنحو الزيادة المتصلة .فاحتفظ بهذا التحقيق فانك قد عرفت انه تتتب عليه ثمرات في علوم مختلفة من الكلام الفلسفة والمنطق والاصول .

و هذا هو الذي ينبغي ان يقال في توضيح نظرية اتحاد العاقل و المعقول.

ثم ان الظاهر انه الى هذا المعنى يشير الدليل الاتي الذي استدل به الحكيم السبزواري (قدس سره) على اتحاد العاقل و المعقول – ومنه ينقدح اضطراب كلماته الشريفة المشتركة في اصل اتحاد العاقل و المعقول في تفسير ذلك قال (قدس سره): ((ومنها) اي ومن الادلة على اتحاد العاقل و المعقول ان الخارج و الذهن عالمان

متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدي واحد بلبن واحد فاذا قلت زيد في الخارج فهو عين مرتبة من مراتب الخارج اذ الخارج كالمكان و الخارجي كالمتمكن فكذلك الذهني عين مرتبة من مراتب الذهي اي النفس و مشاعرها اذ ليس الذهن ظرفا للذهني).

و فيه ما لا يخفى اذ الدليل يتم لو كان التطابق بينهما من كل جهة مع انه من الواضح انه ليس التطابق بينهما الا من بعض الجهات.

وبعد ان اتضح هذا ننتقل الى البحث عن معرفة انه هل هذه العلاقة هي بالفعل موجودة بين العاقل و المعقول أو لا؟

والجواب ان هذه العلاقة لا يمكن فرضها بين العاقل و المعقول و ذلك لان هذه العلاقة لا تعقل في المحمول بالضميمة فالذي لا يصح حمله الا بعد ان ينضم للموضوع شيء لا يمكن ان تفرض فيه هذه العلاقة و لذا لا يصح ان يقال زيد علم و انما يصح فرضها في المحمول من صميمه و حيث ان الصورة ليست من المحمولات من صميمه بالقياس للنفس و انما هي من المحمولات بالضميمة فانه لابد ان ينضم شيء للنفس كي يصح حملها و لو كانت من المحمولات من صميمه للزم ان تلازم الذات فلذا لا يصح ان يقال بانه يوجد عينية بين العاقل و المعقول .

و قد تلخص ان هذا التفسيرلاتحاد العاقل و المعقول و الذي هو اقرب التفاسير لكلمات اوائل المتنازعين – و التفاسير التي حصلت بعدهم لم تصب حقيقة مرامهم– غير تام ايضا .

تنبيه:

قد تسمع من بعض الطلبة كما سمعنا ذلك تفسير اتحاد العاقل و المعقول بهذا التفسير وهو ان النفس بادراكها تتسع و تسمن اي يشتد وجودها كما يسمن البدن بهضم و تناول الاطعمة فهناك شيء فيه تشكيك من جهة كالجسم القابل للزيادة من جهة السمنة و اضيف له شيء يؤثر في الاشتداد و نحوه من اقسام التشكيك .

وجهة التشكيك التي في النفس ليست الا وجودها فالصور كالطعام و اشتدادوجودها كالسمنة.

و هذا المعنى قد يرد في اذهان الطلبة بل سمعنا من بعض الطلبة التمثيل بالمثال المزبور كما عرفت.

و لكن هذا التفسير غير صحيح و لم نطلع في كلماتهم على ما يساعد على هذا المعنى بل ان كلماتهم تأباه فان لازمه ان الصورة تذوب ويحصل بدلها اشتداد في النفس كما ينعدم الطعام و يتحول الى جزء من البدن إذ تحصل بدله سمنة و معنى ذوبان الصورة انتهائها و انعدامها و غير خفي ان هذا ينافي ما ذكروه من ان العلم هو حصول الصورة بل ينافي ظاهر اتحاد العاقل و المعقول فانه كيف يتحد الموجود بالمعدوم الا ان يراد هذا المعنى المجازي للاتحاد بل يلزمه ان يطوى بساط الأعراض برمته فان هذا الاح

تمال جار في كل عرض مع انه خلاف ما صرحوا به بل خلاف التحقيق ايضا.و قد تقدم تحقيق الحق في العلاقة بين الاعراض و موضوعاتها.

كما ان هذا المعنى يبتني على اصالة الماهية اذ يبتني على ان اللاحق من غير جنس الملحوق كاللقمة و البدن اذ لو كان من جنسه كحرارة بدرجة (١) انضمت لحرارة بدرجة (٥) فلا تنمحي الحرارة بل تبقى موجودة غاية الامر تصير جزءا و لو تجوزا باعتبار ان الشديد غير مركب و الالزم عدم بساطه البسائط بناءا على نظرية التشكيك في الوجود التي تجعل البسائط موجودات شديدة - من حرارة لتحديدة و هذا يبتني على اصالة الماهية اذ مع اعتباريتها فليس هناك الا وجود فيكون الامران من جنس واحد.

فتلخص: ان هذا التفسير لا يلتئم مع كلماتهم .

و فوق انه غير مقصود لهم كما عرفت فهو غير تام ايضا اذ يرد عليه انه خلاف الوجدان فانه قاض بوجود الصور و انه بناءا عليه فكيف نفسر عملية التفكير و السعي في البحث عن المعلومات و الصور وان هذا معقول فيما كان المضاف جوهرا و اما العرض فلا وجود له قبل التحامه و المفروض انه بعد التحامه معدوم و عليه فكيف يؤثر في حصول الاشتداد.

هذا تمام الكلام في التفاسير المطروحة و قد عرفت عدم تمامية اي واحد منها

(اشكالات الشيخ الرئيس على اتحاد العاقل و المعقول)

قد عرفت ما اوردناه من الاشكال على اتحاد العاقل و المعقول و للشيخ الرئيس اشكالات على اتحاد العاقل و المعقول غير ما ذكرناه تعرض لها صدر المتألهين (قدس سره) و تصدى للجواب عنها.

و قد تعرض اولا للاشكالات باسرها ثم ذكر جوابا عاما عنها ثم اجاب عن كل واحد من الاشكالات بخصوصه.

و تسهيلا للمطلب لا بد من ان نستعرض بعض المقدمات التي جاءت في كلمات صدر المتألهين (قدس سره):

المقدمة الاولى: ان الاتحاد يتصور على وجوه:

الأول: ان يصير مفهوم أو ماهية عين مفهوم أو ماهية اخرى مغايرة له بحيث تنعقد بينهما الهوهوية بحسب الحمل الذاتي الاولي.

و هذا محال لقاعدة ان الماهية من حيث هي ليست الا هي و الى هذا ترجع استحالة انقلاب الماهية أو الترديد فيها.

الثاني: ان يتحد موجود بموجود بمعنى ان يكون هناك شيئان لهما وجودان فيتحدان و يصيران شيئا واحدا له وجود واحد بحيث يكونان موجودين بوجود واحد.

و هذا مستحيل لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومن المستحيل ان يصير هذا التعين بعينه هو ذاك التعين بعينه.

و الذي تثبت استحالته ادلة نفي الاتحاد الذي ساقها الشيخ الرئيس هو هذا.

الثالث: ان يكون هناك وجود واحد بسيط يصدق عليه انه عاقل و انه معقول حتى يكون الوجود واحدا و المعاني متغايرة تغايرا لا يوجب تكثر الجهات الوجودية بحيث تختل البساطة في الوجود أو وحدة المصداق .

والذي يراد ان يدعى في اتحاد العقل و المعقول هو الثالث و الادلة التي سيقت لا تثبت الا استحالة الثاني و هذا هو الجواب الاجمالي .

المقدمة الثانية: ان هذا النحو الثالث ليس بمستحيل الا ما ساق له البرهان في بعض الماهيات كالواجب و الممكن و القوة و الفعل و نحو ذلك.

و من هذا القبيل العقل الفعال فهو كل الموجودات التي تحته بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في العالم.

و من هذا القبيل ما اذا صار الموجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي أو ماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أو لا لاستكمال وقع له في وجوده.

فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد و النبات و الحيوان توجد مجتمعة في الانسان الواحد .

و قد يناقش في هذا بان هذه المعاني الحيواينة والنباتية و الجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة .

واجاب صدر المتألهين (قدّس سرّه) عن هذا بان هذه المعاني وجدت في الانسان بحسب صورته المتضمنة لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة و المحركة تفاض على مادة البدن و مواضع الاعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه و ذاته الحقيقية و تلك القوى كلها فروع ذلك الاصل و هو حس الحواس و عامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل المعقولات المفصلة .

و لعل ظاهر هذا الكلام انه توجد قوى متعددة ليس ثابتة في النفس و انما النفس اصلها اي علتها و ليس مراده انه لا توجد الا قوة واحدة أو توجد قوى

متعددة ثابتة في النفس.

و كان له ان يقول ان القوى المتعددة حيثيات تعليلة لوجود هذه المعاني المتعددة في نفس الانسان .

واختلاف الحيثيات التعليلية لا يستلزم اختلاف المصداق .

وعلى كل فهذا الكلام مبني على ان الفرق بين النبات و الحيوان و الانسان انما هو بالفقدان و الوجدان لا ان كلا منهما مشروط بشيء يباين الاخر وهم يبنون على ذلك و قد تعرضوا لما يرد عليه و ردوه لمناسبة علمه تعالى .

و ان كان المركوز في اذهان الطلبة لاول وهلة غير ذلك.

فاذن هذا الشاهد يبتني على ان التحول من المرتبة الناقصة من هذه الموجودات الى المرتبة الكاملة منها انما هو بالاستكمال الطولي و باللبس بعد اللبس لا بالخلع و اللبس .و من هذا القبيل ايضا وجود الحيوان و الناطق بوجود واحد في الانسان بناءا على ان التركيب بين المادة و الصورة اتحادي لا انضمامي .

ومن هذا القبيل ايضا النفس الانسانية فهي مع بساطتها جوهر موجود عالم قادر محرك سميع بصير.

ومن هذا القبيل ايضا الذات الاحدية فانها مصاق لجميع المعاني الكلية و الصفات الحسنى الالهية و هي موجودة بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا.

و هل المقصود بهذه المقدمة اثبات انه لا مانع من صدق المبادئ المتعددة على

موجود بسيط كما يناسب بعض الشواهد أو المقصود انه لا مانع من صدق المشتقات المتعددة على موجود بسيط كما يناسب بعضا آخر أو المقصود انه لا مانع من وجودها بوجود واحد ولو كانت العلاقة بين المعاني هي الزيادة المتصلة لا العينية !

المناسب على طبق ما تقدم من بيان محل النزاع هو الاول الا انك قد عرفت ان بعض الشواهد لا ترتبط به وعلى كل فما افاده كبرويافي هذه المقدمة مقبول فان المعاني المتعددة قد تكون بينها عينية وجودية تامة و قد تكون بينها زيادة متصلة . نعم قد تكون هناك مناقشة في بعض الامثلة و هذا غير مهم .

المقدمة الثالثة: قسم الشيخ الرئيس كون شيء من شيء اي التغير الى قسمين:

الاول: ما كان مثل تغير الصبي لرجل فالذي زال هنا وبطل هو النقص و القوة و العدم و ليس جوهرا و لا عرضا .

و يترتب عليه ان الذات باقية و محفوظة رغم التغير فالفاقد هو الواجد نعم اتحدت مع امر زائد بان تصير ذاته مصداقا لمعنى كمالي لم يكن من قبل فغاية الامر انه قد حصل للذات استكمال و هذا الاستكمال من جهة ان الذات كانت ناقصة الوجود فاشتدت في وجودها بناءا على قبول الوجود للشدة و الضعف.

الثاني: ما كان من قبيل تغير الماء هواءا بان تخلع عن هيولى الماء الصورة المائية و تلبس الصورة الهوائية .

و هذا التغير يتضمن زوال صفة وجودية الى ما يغايرها سواءا كانت عرضا

كالحار يصير باردا أو صورة كالماء يصير هواءا

و يترتب عليه ان الذات هنا لا تبقى بعينها بل تفسد و يبقى جزء منها.

و يمكن ان نعبر عن التغير الاول باللبس بعد اللبس و عن التغير الثاني بالخلع و اللبس.

المقدمة الرابعة: قال(قدس سره): (ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية و هو مبدأشخصيته و منشأماهيته و ان الوجود مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و الشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدأكونه جنينا الى غاية كونه عاقلا و معقولا جرت عليه الاطوار و تبدلت عليه النشأت مع بقاء نحو وجوده و شخصيته)[١].

هذه العبارة تحتاج الى توضيح فنقول: انه قد يقال انه في التغير الأول ما هو الدليل على ان الفاقد هو الواجد رغم طرد صفة وجودية لم يكن من قبل؟.

والجواب: انه في هذا القسم من التغير يحصل استكمال و اشتداد في الوجود فيتحول من وجود ضعيف و لذا كان ناقصا الى وجود شديد و لذا صار كاملا و لكن رغم ذلك نجد ان الشخصية باقية فلذا نرى ان الانسان من مبدا كونه جنينا الى غاية كونه عاقلا و معقولا قد جرت عليه الاطوار و تبدلت عليه النشأت مع بقاء نحو وجوده و شخصيته و ماهو السر في ذلك ؟

ان السر في ذلك هو ان ما به من التشخص هو الوجود و هذا الذي هو مبدأ الشخصية و منشأ الماهية محفوظ رغم التغيرات و ذلك لانه موجود – بناءا على

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٥٦.

اصالة الوجود – و هذا الموجود باق لان المفروض انه قد اشتد – بناءاً على قبول الوجود للشدة و الضعف – ومن الواضح ان الشديد واجد للضعيف فلذا تكون الشخصية محفوضة .

فهذا برهان على ان الفاقد هو الواجد في التغيرات الاستكمالية الطولية التي عبرنا عنها باللبس بعد اللبس .

وهناك برهان آخر على الوحدة فيها و حاصله: انه في هذه التغيرات تكون هناك حركة و في الحركة تكون هناك وحدة لان الحركة فيها اتصال لعدم تخلل السكون و العدم فيها و الاتصال يساوق الوحدة.

فالمقولة عرضية كانت أو جوهرية ذات فرد تدريجي الوجود فذات الشيء تتجدد و تتطور في نفس ذاتها من دون ان تبطل ذات وجود و يحدث شيء اخر منفصل الوجود و الذات عن الأول.

و هناك فرد واحد و لكنه في عين وحدته ذو مراتب متفاوتة بالكمال و النقص في الوجود.

و تصدق عليه مفاهيم مختلفة كلما حصل له تطور.

فمثلا في حالة اشتداد الحرارة ليس هناك في كل آن من آنات الحركة الاشتدادية وجود يغاير وجودها في لآن لاخر بل هناك وجود واحد مستمر تدريجي(و الا لزم تتالي الانات و تركب المسافة و الحركة من جزء لا ينقسم و لا يتجزء و هو محال لما اقيم من البراهين على استحالة الجزء الذي لا يتجزأ).

وهناك في كل جزء من الذات نوع من الحرارة لان مذهبهم ان مراتب

الحرارة انواع مختلفة وهذا شاهد يضم للشواهد السابقة على انه يمكن ان تكون هناك معان مختلفة متحدة في الوجود و منتزعة من موجود واحد.

و الفرق بين هذا البيان و سابقه ان هذا البيان ينتج الوحدة الاتصالية بينما البيان السابق ينتج الهوهوية و ان الفاقد هو الواجد و من الواضح انه يوجد بينهما فرق فاذا كانت هناك خط فلا يصح لك ان تقول يوجد خط واحد طويل لا انه يوجد خطان .

والغرض من كل هذا اثبات ان النفس الانسانية رغم التغيرات الاستكمالية الطولية التي تطرأ عليها من خلال تعاقب الصور الادراكية عليها تبقى واحدة.

و ينبغي ان لا نقحم هنا الحركة لان النفس ليست في حالة حركة مستمرة اذ قد تطرء عليها صورة و بعد فترة تطرء عليها صورة اخرى بل نستفيد من المفهوم الذي ممن خلاله اكتسبت الحركة الوحدة وهو الاتصال فنقول حيث انه يوجد في المقام اتصال فتوجد وحدة .

و هذه الوحدة وحدة اتصالية و اما الهوهوية فقد يقال بانها غير موجودة لانها تبتني على ان الشديد واجد للضعيف و الحال ان آثار الضعيف و لوازمه تختلف عن آثار الشديد و لوازمه و اختلاف اللوازم يدل على اختبلاف الملزومات.

وبعد ان اتضحت هذه المقدمات نعود لبيان اشكلات الشيخ الرئيس و اجوبة صدر المتألهين عنها فنقول:

الاشكال الاول: ما افاده الشيخ في كتاب الأشارات على ما حكاه صدر المتألهين (ﭤ) في الأسفار[1] و حاصل ما ذكره: انه قد ذكر قوم ان النفس اذا عقلت صورة عقلية صارت هي اي صارت النفس صورة و لنسم الصورة العقلية(أ) للتسهيل فنقول: ان الاتحاد محال و ذلك لان النفس اذا عقلت(أ) فهل حصر فيها تغير أو لم يحصل فيها تغير؟

فعلى الثاني فحال النفس سواء في حالة عقل (أ) و في حالة عدم عقل (أ) ومادام حالها سواءا في الحالتين فلا يمكن ان نفرض انها صارت (أ) في حال عقل أ لم تصر أ في حالة عدم عقل (أ) ما دام حالها على السواء و لم يحصل فيها تغير اصلا.

و ان حصل فيها تغير فيلزم انه قد بطل منها شيء وحدث فيها شيء اخر فحينئذ نسأل ؟

هل بطل منها ما نسبته للذات نسبه الحال للمحل بحيث تكون الذات باقية و الزائل و المتغير هو حالها فهذا تجدد مركب و هو كسائر الاستحالات اي التغيرات العرضية أو الكيفية فكما انه لا يوجد في بقية الاستحالات فكذا في المقام.

أو بطل منها ذات الشيء وجدت شيء آخر فهذا بطلان ذات و حدوث ذات اخرى لا انه صيروره شيء شيئا آخر أي ان تصير النفس صورة .

و يفترق هذا عن سابقه بانه في السابق كان يوجد تجدد مركب و اما في هذا

---

1 - الاسفار: ٣/ ٢٥٤.

فيوجد تجدد بسيط و لكن هذا لاول وهلة

و اما بحسب النظر الدقيق فالمقام كالسابق ففي كليهما يكون التجدد مركبا لا بسيطا و ذلك لوجود هيولى مشتركة .

و الخلاصة: ان الشيخ الرئيس لم تكن المشكلة لديه في انحفاظ الذات و عدمها فانه صرح بانحفاظ الذات في التغيرات العرضية بل حتى في تغيرالصورة فانه ارجع ذلك للتجدد المركب و لم يجعل من التغير و التجدد البسيط الا بحسب ما يقتضيه بادئ النظر فالذات اي الهيولى منحفظة في هذا النحو من التغير ايضا.

فكما ان الذات منحفضة في اللبس بعد اللبس فكذلك هي منحفظة في الخلع و اللبس في تغير العرض و في تغير الصورة فلم تكن المشكلة لديه هي هذه و انما المشكلة هي في ان الذات لاتصير هي الصفة صورة كانت أو عرضا و هو و ان لم يذكر التغير الذي هو من اللبس بعد اللبس الا ان المحذور وارد فيه ايضا وهو ان الذات فيه لا تصير صفة.

و بهذا يظهر النظر فيما اجاب به صدر المتألهين (قدس سره) حيث ذكر ان الذات محفوضة لامرين و هما ان التغير هنا من اللبس بعد اللبس و قد صرح الشيخ الرئيس بان الذات فيه تبقى و بانه في الحركة و ان كان التغير بالخلع و اللبس الا انها تساوق الاتصال المساوق للوحدة.

و هذه النقطة يعترف بها الشيخ الرئيس فانه يرى انحفاظ الذات في التغيرات العرضية بل و الجوهرية ايضا على ما عرفت و هذه النقطة بعيدة عن

نقطة اشكال الشيخ الرئيس و هي ان الذات لا تصير صورة .

و ذكر صدر المتألهين (قدس سره) انا نختار ان التغير في المقام هو باللبس بعد اللبس و قد ادرج هذا في الشق الاول و الحال انه غير مذكور في كلام الشيخ الرئيس حيث يظهر منه انه جعل ملازمه بين التغير و بين ملازمة أمر وجودي.

و يظهر من كلامه(قدس سره) انه فهم من كلام الشيخ الرئيس انه كان بصدد الاشكال من زاوية اخرى و هي ان النفس مادية أو انها مركبة بها لا حاجة لنا في نقله اذ الشيخ الرئيس لم يكن يصدد الاشكال من هذه الجهة اصلا.

و عليه فتفسير صدر المتألهين (قدس سره) لعبارة الشيخ الرئيس في المقام لا يخلو من نظر في عدة مواضع .

فتلخص: ان الاشكال الاول وارد الا انه فيه زوائد لا حاجة لها و كان بالامكان ان يقال بعبارة مختصرة لا يمكن ان تكون النفس صورة و ان قبلنا ان تكون متصورة بحسث تكون الصورة متحدة بها .

الاشكال الثاني: و قد حكى صدر المتاهين (قدس سره)في الاسفار[1] نص كلامه و حاصله: انه اذا افرض وجود شيئين و هما (أ) و (ب) فتارة يفرض وجود استحالة من حال الى حال اي يفرض وجود تغير في اعراض الذات مع بقاء الذات من حال وجودي أو عدمي الى حال وجودي فيتغير (أ) الى (ب).

و تارة يفرض التركيب بين (أ) و شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث و هو(ب) مثلا.

[1] – الاسفار: ٣/ ٢٥٥.

وثالثة يفرض ان معنى صيرورة الشيء شيئا آخر أي ان (أ) صار (ب) بحيث يكون هناك اتحاد بين (أ) و (ب) فهما موجودان و لكن الوجود واحد.

و الأولان معقولان و لكنهما غير نافعين و كانه من جهة انه لا يوجد فيهما اتحاد اصلا كما لو بني على التركيب الانضمامي بين الجوهر و العرض أو المادة و الصورة أو انه و ان كان فيهما اتحاد الا انه بمعنى الزيادة المتصلة لا بمعنى العينية التامة على ما تقدم شرحه .

فلا بد و ان يكون المقصود هو الثالث و هو غير معقول فانه اما ان يكون كل من الامرين موجودا فهما موجودان اثنان متمايزان لهما وجودان و ليس لهما وجود واحد.

و اما ان يكون احدهما غير موجود فحينئذ يلزم من صيرورة (أ) (ب) مثلا هو ان يبطل الذي كان موجودا و لا يحصل من ذلك اتحاد فان(أ) الذي كان موجودا اذا صار (ب) الذي هو معدوم فهذا يعني ان (أ) صار شيئا معدوما لا شيئا آخر موجوداً.

و هذا الدليل كما ترى يبطل الاتحاد مطلقا و لا يختص بالمقام

هذا ما ذكره في الاشارات و ذكر في الشفاء مالعله من حيث الروح و اللب يتحد أو يقرب من الأول وحاصل ماذكره – و قد نقل صدر المتألهين (قدس سره) نص عبارته – ان دعوى ان النفس تصير هي المعقولات غير معقولة فان دعوى ان يصير الشيء شيئا آخر مطلقا غير معقول كان يفرض ان (أ) صار (ب) و ذلك لانه: اما ان يفرض ان الشيء مثل(أ) قد خلع صورة و لبس صورة اخرى

و يكون الأمر المشترك حال كونه مع الصورة الأولى شيئا و حال كونه مع الصورة الأخرى شيئا آخر فلم يصر في الحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني أي لم يصر (أ) (ب) بل الشيء الأول قد بطل وانما بقي موضوعه - فيما اذا نضرنا للصورة الاولى - أو جزء منه - فيما اذا نضرنا للمجموع المركب - .

و اما ان لا يكون الأمر كذالك بل صار الشيء (أ) شيئا آخر(ب) بغير الشكل المزبور فحينئذ نقول: ان (أ) اذ قد صار ذلك الشيء (ب) اما ان يكون موجودا بعد صيرورته (ب) أو معدوما فان كان معدوما فما صار شيئا آخر بل عدم هو و حصل شيء آخر.

و ان كان موجودا حتى بعد الصيرورة فما صار اليه و هو (ب) اما موجود ايضا أو معدوم.

فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد و ان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا و هذا غير معقول .

فتلخص: ان الاتحاد بين شيئين مطلقا محال و عليه فلا يعقل ان تصير النفس صور الاشياء .

ثم قال على ما نقل عنه في الاسفار ج٣ ص٢٥٥ :(و اكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيل و يدل اهل التميز في ذلك كتبه في الغقل و المعقولات و كتبه في النفس).

ثم قال:(نعم ان صور الاشياء يحل النفس و يحليه و يزينه و يكون النفس

كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني).

و هذه العبارة لعلها تؤيد ما اشرنا اليه من انه ينفي العينية التامة و يقبل الزيادة المتصلة و بهذا يجمع بين كلماته التي نسب لها التهافت .

و بهذا ايضا يمكنك ان تحرر محل النزاع بصورة دقيقة.

و اجاب صدر المتألهين (قدس سره)عن كل الاشكالين بجواب واحد و هو انا نختار انهما موجودان و لكن بوجود واحد، و احتج على امكان ذلك بما مر من الشواهد . الاتحاد بمعنى ان يصير الموجودان اللذان لهما وجودان يصيران موجودين بوجود واحد محال .

الاشكال الثالث: كما اورده الشيخ الرئيس ايضا و قد حكى صدر المتألهين(قده) في الاسفار عبارته و هي: (و لو كانت النفس لو صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل و الصورة هي الفعل و هي بذاتها فعل و ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء و انما قوة القبول في القابل لشيء وجب ....).

و قد اختلف الناظرون في كلامه في تفسير هذه العبارة و يحتمل فيها معنيان:

الأول: انه لو قلنا باتحاد النفس بالصورة بان صارت النفس صورة عقلية فحيث إن الصورة فعلية لامادة لها فيلزم ان لا تقبل النفس التي صارت صورة ان لا تقبل صورة اخرى لان القبول فرع القوة و القوة حاملها المادة و الصورة لا مادة لها .

و هذا التفسير لكلام الشيخ الرئيس هو للحكيم السبزواري (قدس سره) و قد

اشار له في حواشيه القيمة على الاسفار[١].

و قد اختلف فيما فهمه صدر المتألهين (قدس سره) فيظهر من بعض الناظرين في كلامه(قدس سره)(مدظله)ان هذا هو الذي فهمه صدر المتألهين (قدس سره)[٢].

بينما يظهر من الحكيم السبزواري (قدس سره) انما فهمه صدر المتألهين (قدس سره) هو المحذور الثاني و هذا هو الصحيح قال(قدس سره):(ولا يخفى ان ظاهر جواب المصنف لا يطابق ايراد الشيخ لان الصورة في كلام المصنف(قدس سره) هي الصورة النوعية وفي كلام الشيخ الصورة المعقولة لكن مراد المصنف دفع ما هو منطوق كلام الشيخ و ما هو مفهومه بجريان المناط و هو ان النفس قبل ان تعقل شيئا صورة و الصورة تابى عن قبول صورة اخرى اجاب بها اجاب).

الثاني: انه لا يمكن ان يقال باتحاد العاقل و المعقول بان تصير النفس صورة اذ النفس صورة و فعلية لا مادة لها و هكذا الصورة فعلية لا مادة لهاو من الواضح انه لا يمكن اتحاد احدى الفعلتين بالاخرى .

و على هذا فيلزم ان لا تقبل النفس اي صورة و لا معنى لان يقال ان النفس لا تقبل الصورة العقلية الثانية و لكنها تقبل الصورة العقلية الاولى .

و احتمل بعض الناظرين في كلام الشيخ الرئيس هذا التفسير[٣] واستفاد ذلك من ارجاع جواب المصنف(قدس سره) لنظريته في النفس من انها جسمانية

---

[١] - حاشية الاسفار: ٣ / ٢٦١ .

[٢] - الاسفار:٢ / ٦٢٩.

[٣] - الاسفار: الاسفار: ٢ / ٦٢٩.

الحدوث .

و لكن قد يرجح التفسير الاول من جهة ان الاشكال الأول يختص بمقامنا حيث يبتني على ان النفس صارت صورة و حيث ان الصورة لا تقبل صورة أخرى فيلزم ان لا تقبل النفس صورة أخرى

و اما الاشكال الثاني فلا يختص وروده بمن ذهب الى اتحاد العاقل و المعقول بمعنى ان النفس تصير صورة بل يرد حتى على من لم يذهب لذالك بل حتى على من يرى ان التركيب بين المادة و الصورة انضمامي كما هو منسوب للشيخ الرئيس فانه لا يقول بان بقية الصور غير النفس تقبل صوراً أخرى و لو كان التركيب انضماميا .

فتلخص: ان الاظهر والانسب هو تفسير كلام الشيخ الرئيس بالمحذور الأول.

هذه هي خلاصة الاشكال الذي جاء في كلمات الشيخ الرئيس .

ثم انه قد وردت في كلامه تتمه لا حاجة اليها بل هي حشو و هي قوله :(فان كان......و ليس من هذا الشيء)فراجع ما نقله صدر المتألهين(قدّس سرّه) عنه في الاسفار[١].

و ذكر بعد ذلك انه قد ظهر من الاشكالات المتقدمة ان النفس ليست هي عاقلة و هي عقل و هي معقولة بل النفس هي العاقلة، و اما العقل فاما ان يراد به الصورة فالصورة هي عقل و هي معقولة لانها في انفسنا فوصف المعقولية

---

١ – الاسفار: ٣/ ٢٥٦.

للصورة و وصف العاقلية للنفس و ان كان يكشف عن علاقة الا ان هذه العلاقة هي الظرفية لا الاتحاد و عليه فلا يكون العاقل و العقل و المعقول شيئا واحدا .

ثم استدرك و قال: ان هذا الاتحاد يتعقل في حالة واحدة و هي عقل المجرد ذاته اي علمه بذاته .

و اما ان يراد به قوة النفس التي بها تعقل اي العقل الهيولاني و هو باق في النفس مادامت في البدن ان عني به مطلق الاستعداد للنفس، و ان عني به الاستعداد الخاص فهو غير باق لان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل.

و هذا ما ذكره الشيخ الرئيس.

و اجاب عن ذلك صدر المتألهين بجواب طويل نذكر منه خلاصته قال: (فالنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان في قوتها السلوك الى عالك الملكوت على التدريج فهي اولاً صورة شيء من الموجودات الجسمانية و في قوتها قبول الصور العقلية و لا منافاة بين تلك الفعلية و هذا القبول الاستكمالي بما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال و هو سلوك السلسة الطولية و قد يكون بطريق التفاسد و هو سلوك السلسة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية و هي كمادة للصورة العقلية و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اليها كما اشرنا اليه و سنزيدك ايضاحاً ايضاً.

فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول الشيء قلنا لا نسلم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط.

قوله: انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم و لكن بمعنى آخر القبول قد يعني الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا و الماء اذا صار هواء، و اما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى اشتداده في الكمالية).

ثم قال في وجه جواز طرو الغير أي الصور الذهنية على النفس: (ذلك الغير ليست غيريته بانه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحاداً في الوجود لان المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا تكون الا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية و قد لا تكون كذالك كذالك كما انه قد يكون وجوداً قوياً شديداً و قد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً، فالنفس اذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول و الشجر المعقول و الارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في الموارد الجسمانية كانت صورة نوع مادي و اذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه اعلى و اشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام و ما

فيها و قوله و ان كان يخالفه فتكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال أو بالمعنى و المفهوم مع بقاء الوجود الذي كان و قد صار افضل و اشرف).

هذا بعض ما ذكره و يمكننا ان نلخصه بعبارة واحدة و هي انه لا باس بالتغيرات الاستكمالية و التي هي من اللبس بعد اللبس في الصورة المتعلقة بالمادة نعم تمتنع عليها التغيرات العرضية التي هي من الخلع و اللبس .

كما يشير اليه قوله:(و بالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء و قد يكون مصحوبا للعدم الذهني له) و الثاني اشارة للبس بعد اللبس- و قد اوضح الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) في الهامش وجه التعبير عنه بذلك-

(و الاول شان المادة القابلة و الثاني شان الصورة المتعلقة بها و اما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كما ل منتظر).

و لا يخفى ان هذا الجواب لا يرتبط بمبناه في النفس من انها جسمانية الحروف روحانية البقاء.

و الايراد عليه واضح و هو انه ان كان التعلق بالمادة كاف لتصحيح اللبس بعد اللبس فليكف لتصحيح الخلع واللبس و ان لم يكن كافيا لتصحيحه فالمفروض ان لا يكفي لكليهما .

و اللازم ان يقال بان تجرد الشيء اذا بني على انه يقتضي امتناع التغير فارتباطه بالمادة بوجه ما كيف يصحح التغيرات ما دام قابل التغير غيره الا ان يكون متحدا معه كما هو مقتضى التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة .

و لكن يرد عليه انه مضافا لامتناع الاتحاد بين وجودين ممتازين كما تقدم انه لانفهم حينئذ كيف يكون مجردا و هو متحد بالمادي .

كما ان الظاهر ان الجواب لا يبتني على ان الصورة هي وجود أو ماهية.

هذا و قد فسر الحكيم السبزواري (قدس سره) قوله(قدس سره): (لا يلزم ان يكون صورة ذاته أو نحو وجوده العقلي)بقوله:(اي وجود المعقولات اشراقات ذات النفس و ظهور ذاتها لا ان وجودها به ذات النفس و مقام اللطيفة الخفية فوجودها الظهوري وجود المعقولات بلا تجاف).

و لكن لا يخفى ما فيه فإنه مضافا الى مخالفته للظاهر هو اقرب لعدم الاتحاد من الاتحاد.

فظهر فساد ما اجاب به صدر المتألهين (قدس سره).

و قال الحكيم السبزواري (قدس سره): (وفي الحقيقة هذا القبول الاستكمالى الذي هو غير مصاحب للعدم الخارجي المقابل ليس قبولا بل اضمحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده و لو كان قبول هنا فبمعنى الاتصاف كما في القبول الذي في الملزوم و اللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول فعلية لفعلية و مع هذا لا يضر الاتحاد لعدم توقفه عليه) أي لعدم التوقف الاتحاد على تسليم قبول فعلية لفعلية .

وقال في حاشية أخرى له: (و الجواب الأوضح ان يقال: نحن ايضا نقول الصورة لا تقبل الصورة الأخرى من حيث الماهيه كيف و عرف الشيخ صورة الشيءبمهيته التي هو بها هو و المهية لا تصير مهية أخرى و الوجود يقبل

الضعف و الشدة و القبول المصحوب للقوة الانفعالية موجود باعتبار مادة البدن و هيولاه كما التزم (ﭭ) قبل هذا باسطر كيف و العقل الهيولاني في النفس للمعقولات كالهيولى الاولى للطبيعيات و التزام القبول بمعنى الاتصاف توسع لدائرة الجواب).

و قال في حاشية أخرى له بعد ان ايد انه ليس في ذات الصورة قوة قبول شيئ بقوله: (و لو كان فيها قوة قبول صورة أخرى لزم الانقلاب المستحيل و لم يحتج الى المادة المشتركة و لم تكن الفعليات متعاندة و التوالي باطلة فكذا المقدم) قال (ﭭ):(أقول: ماذكره منقوض بالوجود المنبسط الذي هو فعل الواجب تعالى و فيضه المقدس و امره الواحد كما قال: (و ما امرنا الا واحدة) فانه مع وحدته متحد بالمهيات المختلفة الامكانية و ليس في مهية امكانية كالانسان قوة قبول مهية اخرى كالفرس و لا تنقلب مهية الى مهية.

و السر ان الوجود المنبسط ليس له وحده محدودة اذ له مراتب متفاوتة بالاشد و الاضعف و غيرهما و كذالك النفس الناطقة اذ لهما وحدة حقة ظلية (الم تر الى ربك كيف مد الظل) وان قال الشيخ ان كل وجود متحد بمهية مباين لوجود آخر متحد بمهية اخرى، و يكون تباين الوجودات حينئذ بتمام ذواتها البسيطة اذ لا تركيب فيها كما مر غير مرة لزم محذورات كثيرة منها شبهة ابن كمونة ةو حينئذ تبين شناعة البينونة و لا يبقى توحيد كما لا يخفى.

و لهذا اول بان بان الحكم بالبينونة على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من المهيات لا بالذات).

وخلاصة ما افاده في هذه العبائر التي نقلناها لكي لا تتهمنا في اختصارنا هو: ان القبول الاستكمالي للنفس بالصور ليس بقبول بل هو اما بمعنى اضمحلال وجود تحت وجود أو بمعنى الاتصاف أو انه قبول و لا محذور في ان يقبل وجود صورة وجود صورة اخرى بمعنى انه كان ضعيفا فيشتد، و انما المحذور في ان تقبل ماهية صورة ماهية صورة اخرى و نحن لا نقول به نعم يشترط في قبول صورة لوجود صورة أخرى ان يكون حامل القوة شيئا آخر هذا حلا.

و اما نقضا فان ماذكر منقوض بالوجود المبسط فانه مع وحدته متحد بالمهيات المختلفة مع انه ليس في ماهية امكانية قوة قبول ماهية اخرى و ليس ذلك الا من جهة ان له مراتب متفاوتة فهكذا النفس لها مراتب متفاوتة شدة و ضعفا تتمكن من خلالها من ان تحتفظ بفعليات أخرى متعددة .

و لكن كل ماذكر ضعيف فان دليل قاعدة ان الصورة لا تقبل صورة أو فعلية اخرى ان الصورة حاملة الفعلية و ان اجتماع فعليتين محال لان الفعلية تساوق الوجود و لا يمكن ان يكون للشيء الواحد وجودان أو ان كل حادث زماني مسبوق بمدة و مادة و حيث ان الصورة فاقدة للمادة فلا يصح ان تعرض عليه صورة و لا ينفع ان يقال ان الصورة العارية عن المادة لها تعلق ما بالمادة فان التعلق لا فائدة فيه انما الفائدة في قابل لم يخرج الى فعلية بل خرج غيره الى الفعلية و هو لا يحمل القبول نعم دعوى الاتحاد نافعة و لكنها مستحيلة كما تقدم.

و هذا الدليل يعم الاستكمال الطولي و اللبس بعد اللبس .

و الجواب الصحيح هو انا نتنازل عن قاعدة امتناع تراكب الفعليات و نخصها ببعض الفعليات و هي الفعليات المتعاندة .

بقي الكلام في النقض الذي ذكره فنقول: انه يظهر منه ان وحده فعله تعالى يراد بها معنا ازيد من ان الافراد توجد بينها حقيقة واحدة في الذهن فلا يراد هذا فقط بل يراد ان يقال ان الواحد في الخارج و بعد عدم ارادة الوحدة الشخصية لانه لا يبني عليها فاما ان يراد الوحدة الاتصالية باعتبار ان الموجودات هي وجودات محضة لاعتبارية الماهية و هي لا يتخللها عدم فهي كالمياه التي لا يفصل بينها شيء من غير جنسها فهناك وحدة اتصالية في عالم الامكان و إما ان يراد أنّ هناك حقيقة واحدة موجودة في الخارج بوجودات متعددة كما هو احدالمسالك في الكلي الطبيعي.

ويرد عليه: انه اما ان يراد ان يقال ان المرتبة الضعيفة غير موجودة مع المرتبة الشديدة في وقت واحد فالفعيلة تارة للمرتبة الضعيفة و اخرى للمرتبة الشديدة و هكذا نعم هناك وحدة اتصالية للاتصال بينها فهذا اجنبي عن مقامنا اذ المفروض ان النفس و الصور قد اجتمعت في وقت واحد و اما ان يراد ان المرتبة الشديدة واجدة للمرتبة الضعيفة فهذا لا يحتاج الى دعوى وجود وحدة اتصالية أو غير اتصالية كوحدة الكلي الطبيعي في الخارج بناءا على راي الرجل الهمداني من ان نسبته نسبة اب لابناء لاباء لابناء.

و اما ان يراد ان هذه الحقيقة الواحدة الخارجية متحدة مع ماهيات مختلفة فيرد عليه انا لا نعقل انه توجد حقيقة واحدة و هي الوجود الكلي كالطبيعي

الموجود في الخارج بناءا على راي الرجل الهمداني فان هذا ان كان مقبولا في الماهيات فغير مقبول في الوجود لانه يمكن ان يقال انه توجد طبيعة واحدة بوجودات متعددة و لكن لا يمكن ان يقال توجد حقيقة واحدة وهي الوجود و لكنها توجد بوجودات متعددة بعدد الافراد لانه تناقض.

و بهذا ننتهي من الاشكالات التي اوردها الشيخ الرئيس مع اجوبة صدر المتألهين عنها .

ثم انه يمكن ان يقال ان الاشكالات التي ذكرت على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل هي في الحقيقة واردة على دعوى الاتحاد بين العقل الهيولاني و المعقول و الا فمن دون الاتحاد لا اشكال كما يتضح لمن تامل فيها.

و لذا كان من المناسب التعرض لها في المقام و قد ذكرو اشكالين في هذا المطلب:

الاول: ان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها و قد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد و هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا و صورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد و الاجسام فان تركيب النوع الطبيعي يؤدي للوحدة و بعد الوحدة مع المادة كيف نحصل وحدة مع المجرد عنها.

و اجاب عنه بان الوجود يجوز فيه الاشتداد و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه اخراجا تدريجا اتصاليا الى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد و

الحرارة و غيرها فالوجود للشيء غير الماهية فالماهية مناط الضيق و مثار الاختلاف و الوجود ملاك السعة و موجب الهوهوية ففي اشتداد السواد مثلا ماهيات الخضرة و النيلية و السواد الحالك متخالفة و اما وجودها فواحد و الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية و لها درجات فلا مانع من ان يكون الشيء ماديا في مرتبة و مجردا في مرتبة أشد .

و قد عمق الاشكال المتقدم الحكيم السبزواري (ﰀ) حيث ان الوارد في كلام صدر المتألهين (ﰀ) محذور من جهة واحدة و هو ان ما هو عين المادة كيف يكون عين المجرد، و لكن الحكيم السبزواري (ﰀ) ذكر جهتين أخريين للاشكال فذكر انه يجيء الاشكال من حيث ان الفصل حيثيته حيثية التعين فكيف يصير حيثية الابهام و في المواضع الاخرى حيث يصير النبات حيوانا مثلا فباعتبار الهيولى المبهمة و من حيث ان النفس و العقل نوع عندهم فكيف يكون الحاصل من انضمام النفس مع الصور المتعددة نوعاً واحداً فان كل صورة اذا انضمت للنفس حصل من انضمامها نوع فاذا انضمت صور متعددة حصلت هناك انواع متعددة فلا توجد وحدة بين النفس المعروضة لصورة و النفس المعروضة لصورة اخرى لانهما نوعان مختلفان .

هذا ما ذكروه و لكن الانصاف ان الجواب المزبور لا يدفع المحذور الذي اشار له الحكيم السبزواري (ﰀ) من ان ما حيثيته حيثية التعين فكيف تصير حيثيته حيثية الابهام نعم فكرة التشكيك في الوجود و الحركة الجوهرية الموجبة لاشتداد الوجود و الاتصال بين المراتب الحافظ للوحدة تصلح لان يصور بها

انه كيف الشيء مع وحدته ماديا و مجردا و ذا النوع مختلفة.

هذا و يمكن ان نقول ان الاشكال نشأ من فرض الصور الذهنية صوراً ومن فرض ان النفس مادية حدوثا مع ان كلا هذين المبنيين فاسدان.

اما الاول: فلانها اعراض لا صور و ذلك لان النسبة بين الصور و الفصول المساوية للانواع و المميزة لها عما عداها هي التباين و لا يمكن فرص الالتقاء فيها بنحو العموم من وجه بخلاف الاعراض و المفروض هنا ان الصور الذهنية تلتقي فيما بينها بنحو العموم من وجه .

و هذا كله مبنى على التفريق بين الصورة و العرض مع ان الفرق بينهما قابل للنظر فانهم ذكرو بان الصورة موجود في محل محتاج له فهو جوهر و العرض موجود في موضوع مستغن عنه فان المادة محتاجة للصورة في فعليتها بخلاف الموضوع فهو لا يحتاج للعرض في فعليته .

و هذا لا يخلو من نظر اما اولا فلان الصورة ما دامت موجودة في شيء فهي محتاجة له و بالتالي فيلزم الدور للزوم الحاجة من الجانبين هذا مضافا الى ان البدن الذي هو مادة يوجد بعد الموت بدون الصورة و هي النفس فكيف يقال ان المادة محتاجة في فعليتها الى الصورة .

و اما ثانيا فان كلا من المادة و الموضوع محتاجان الى الصورة و العرض في فعلية اتصافهما بالصورة و العرض .

و اما الثاني: فلان النفس كيف يعقل ان تكون مادية ذاتا الا بفرض اتحادها مع المادة ثم تجرد عنها بعد ذلك بالحركة الجوهرية مع انك قد عرفت ان هذا

الاتحاد بين وجودين محال .

هذا كله بالنسبة للاشكال الاول .

الاشكال الثاني: ان النفس فيها حيثية فعلية و حيثية قوة هي بالفعل من حيث الصورة الجسمية و بالقوة من حيث الصورة العقلية و كلما كان في الشيء حيثية فعلية و حيثية قوة لزم ان يكون مركبا من مادة حاملة للقوة و صورة حاملة للفعيلة و انطلاقا من هذه الكبرى يتركب الجسم من مادة و صورة لانه بالفعل من جهة الصورة الاتصالية و بالقوة من جهة اشياء أخر .

و انطلاقا منها ذكرو ان النفس لابد و ان تبقى و قد اوضح ذلك في الاسفار و عليه فيلزم تركب النفس .

و اجاب صدر المتألهين (قدّس سرّه) بان التركب انما يلزم لو كان الشيء قوة و فعلا بالقياس الى شيء واحد أو اشياء و لكنها في نشأه واحدة بان تكون محسوسة كلها أو معقولة كلها و كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية و بالقوة بحسب الصورة العقلية ليس من هذا القبيل فالصورة الجسمية محسوسة و الصورة العقلية معقولة فكل منها من نشأة تغاير نشأة الأخرى.

و قد تقول انه يوجد حيثيتان متخالفتان تقتضيان التركيب لكي يكون حامل احدهما غير حامل الاخرى و هما كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية و كونها اول المواد العقلية للموجودات الصورية .

و الجواب: ان كون النفس اخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للموجودات الصورية بل يؤكده لان الموجود ما

لم يتجاوز حدود الجسمية و الجمادية و النباتية و الحيوانية لم يتخط الى اولى درجات العقلية ثم ايد هذا بمؤيد لا حاجة لنا بنقله .

هذا ماذكره صدر المتألهين (قدس سره) في مقام الجواب و يرد عليه:

١- ان التركيب يلزم لو كان الشيء له قوة و فعل بالقياس الى شيء واحد و حينئذ فلا بد من التزام التركيب الانضمامي اذ التركيب الاتحادي غير كاف لوحدة الوجود فدليل تركب الجسم يقتضي انه مركب انضمامي لا اتحادي .

ثم انه لا يلزم التركب من كون الشيء حامل قوة شيء و فعلية شيء آخر ثم لو لزم فما معنى التفريق بان يكون من نشأة واحدة أو من نشأتين .

٢- انه يلزم من هذا فساد الدليل على تركب الجسم اذ مفاد هذا الكلام انه لا مانع من ان تكون النفس حاملة الفعلية و حاملة القوة .

ومن هنا قال الحكيم السبزواري (قدس سره): (لا يقال انه على هذا لا يمكن اثبات الهيولى اذ الصورة الجسمية كما انها فعلية كذالك قوة للكمالات كما يقول الاشراقيون القائلون ببساطة الجسم).

ثم حاول ان يجيب عن هذا الاشكال من خلال تفسير كلام صدر المتألهين (قدس سره) بتفسير اخر فذكر ان مراده (قدس سره) هو (ان العقل الهيولاني ليس مادة حقيقية مصطلحة لان المادة المصطلحة موجود طبيعي حامل لموجود طبيعي اخر باق معه في نشأة واحدة طبيعية و هنا تركب و تعدد .

واما الموجود الطبيعي الذي هو النفس بما هي النفس فلا يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شيء من الصور الطبيعية المحسوسة بالعرض عند تبدلها الى

المعقولات بالذات و ليست تلك قابلة لهذه بحيث يجتمع القابل مع المقبول بل تلك باجمعها ترفع هذه بكليتها توضع)اي وهذه بكليتها توضع (كما في تبدل النشأة الدنيوية بالنشأة الاخروية يبدل الارض غير الارض و السماوات مطويات بيمينه فالعقل الهيولاني شبيه مادة لعالم العقل كما مر في كلام المعلم الثاني ان العقل بالفعل شبيه مادة للمستفاد وهو لغيره .

و كذا القوة فيه شبيه القوة لان القوة الاستعدادية في المادة ان يكون المستعد في زمان خاليا عن المستعدله) و هو اي المستعد له اي في حال كونه(معدوم بعد بالعدم المقابل و يقبله في المستقبل .

وهذا غير ممكن في المجردات اي مجرد كان سواءا كان بتجريد مجرد ام لا فان المعقول الواحد كالنار الكلي العقلي مثلا له وجود محيط مجرد لا يسعه زمان و لا مكان فضلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال ان قوة الشيء امر مرهون بزمان أو معدوم في زمان و بالحقيقة معنى قولنا صار العقل بالقوة أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفسا ان هنا اتصالا حقيقيا واصلا محفوضا في المراتب لا ان احداهما قابلة و محل الاخرى.

ان قلت: اذا تصور العقل الهيولاني بصور معقولة كالاوليات فباليقين نقطع ان فيه قوة لكثير من المعقولات الاخر.

قلت: المراد بالقوة القبول بمعنى الاتصاف و ايضا للعقل الهيولاني مراتب كما يقال للهيولى الاولى حصص و بها يصحح ان ماء القصعتين

هو ماء الجرة لا ماء البحر فمرتبة منه تحول الى المعقول الخاص غير مرتبة

اخرى لم تتحول) .

ثم ذكر جوابين آخرين عن الاشكال الثاني فقال : (وعندي جواب آخر عن الاشكال الثاني اوضح وهو التزام ان للعقل الهيولاني فعلية و قوة حقيقية بلا لزوم تركب في نفس العقل فان الفعلية مصداقها نفسه و القوة يصحبها باعتبار التعلق بالمادة و مادة النفس هي البدن و هي تعاقب المعقولات عليه يتعاقب على مادته قوة بعد قوة و التعاقب في المعقولات المقوي عليه باعتبار اضافتها كيف و قد عرفت ان المعقول الصرف من الفرس مثلا في العقل بالفعل و الفعال و الف عقل واحد.

و ايضا جواب آخر هو التزام التركيب لكن لا من الهيولى و الصورة الجسمية أو الطبيعية بل من الهيولاني و الصورة العقلية المجردة على مراتبهما كما مر في كلام الشيخ انه ان اريد بالعقل الهيولاني الاستعداد المطلق فلا يزول ما دمنا في البدن و ان اريد الاستعداد بالنسبة الى معقول خاص فهو ممكن الزوال و بهذا يندفع اشكال آخر و هو الحقيقة المحمدية

عند اهل الذوق من المتشرعة و صلت في عروجها

الى العقل الفعال و تجاوز عنه .....و قد قرر ان العقول الكلية لا حالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي الختمي صلى الله عليه و آله من مقام الى مقام فالجواب ان مصحح التحولات هو المادة البدنية ففرق بين العقل الفعال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي و بين العقل الفعال المصادق له فالاول له مقام معلوم و الثاني يتخطى الى ما شاء الله كما قال صلى عليه و آله(لي مع

الله.........) الحدين فما دام البدن باقيا كان التحول جائزا). هذا ما ذكره.

و يمكننا تلخيص ما افاده في نقاط :

١-ان الجواب عن الاشكال المتقدم بانه لا مانع بان تكون النفس حاملة الفعلية و حاملة القوة لان ماهو فعلي من نشأة تغاير نشأة ما هو بالقوة يستلزم فساد الدليل على تركب الجسم .

٢-انه تفصيا من هذا المحذور لا بد و ان نجيد بجواب آخر فنقول : ان العقل الهيولاني ليس مادة حقيقية مصطلحة بل هو شبيه المادة و القوة الاستعدادية فيه شبيهة بالقوة الاستعدادية في المادة.

٣- اما ان العقل الهيولاني ليس مادة مصطلحة للصور العقلية فلان النفس بما هي النفس لا تبقى بحيث يجتمع القابل مع المقبول بل القابل بكليته يرتفع و يوضع بدله وجود آخر للنفس يتصف بانه صورة فالمتصف بانه صورة وجود و النفس العارية عن الصورة وجود آخر و ليس الوجود السابق بنفسه يقبل الصور العقلية .

٤-واما ان القوة في العقل الهيولاني شبيه بقوة المادة فلان القوة الاستعدادية في المادة تقتضي ان يكون القابل و المقبول مرهونا بالزمان و حيث ان النفس و الصور مجردة و ان المجرد لا يسعه زمان و لا مكان فلذا لا يمكن ان تتصف النفس بانها قوة و لا يمكن ان تتصف الصور بانها بالقوة فان هذا انما يصح اذا كانت النفس موجودة في زمان كانت الصور فيه معدومة و كانت الصورة معدومة في الحال و لكنها توجد في الاستقبال و هذا يقتضي ان تكون النفس و

الصور زمانية .

٥- انه قد يتخيل ان لازم هذا الكلام انه لا يصح ان يقال صار العقل بالقوة عقلا بالفعل لان المفروض انه ليس العقل بالقوة قابلا و محلا للعقل بالفعل اذ العقل بالفعل وجود آخر مغاير للعقل بالقوة .

و اجاب (قدس سره) ان مصحح هذا التعبير هو الوحدة و هي محفوضة من جهة الاتصال و من جهة وجود اصل محفوظ بين المراتب .

٦- انه اذا لم يكن هناك وضوح لكون العقل الهيولاني هو بنفسه عقلا بالفعل بحيث يكون مادة له و حاملا لقوته فهناك وضوح لكون العقل المدرك للاوليات قوة وقابلية على اكتساب النظريات و هذا يعني انه مادة للصور بحيث يكون محلا و قابلا لها و هي مقبولة .

و اجاب عن ذلك بان القوة و القبول بمعنى الاتصاف و لا بد ان يكون المراد الاتصاف المجازي هكذا يقال أو يقال بان الوحدة المتصورة هي من جهة الجامع بين المراتب مع اختلاف نفس المراتب فالمرتبة التي لم تحل فيها الصور غير المرتبة التي حلت فيها الصور فلا يوجد قبول .

و هذا نظير ما يقال: من ان للهيولى الاولى حصص مع انحفاظ الهيولى الاولى فيها و لذا صح ان يقال فيما اذا أريق ماء الجرة في قصعتين ان ماء القصعتين هو ماء الجرة لا ماء البحر فهذه الوحدة هي وحدة لا تنافي تعدد الحصص.

٧-انه يمكن ان نجيب ثانيا بان القوة تصحب العقل الهيولاني باعتبار

تعلقه بالمادة اي البدن.

٨- و يمكن ان نجيب ثالثا بانا نلتزم بتركب النفس من الهيولاني و الصور العقلية لا من الهيولاني و الصور الجسمية و الصورة الطبيعية.

٩- انه قد يشكل انه كيف نعقل التحولات و التطورات للنبي (صلى الله عليه وآله) بعد ان وصل الى العقل الفعال و الحال ان العقول لا حالة متنضرة لها .

و الجواب: انه يوجد فرق بين العقول المصادفة للمادة و بين العقول غير المصادفة للمادة فالاولى تقبل التطور بخلاف الثانية و النفوس القدسية التي بلغت العقل الفعال من قبيل الاول لوجود البدن فما دام البدن موجودا فالتحول جائز.

اما النقطة الاولى فيمكن ان يدافع عن صدر المتألهين (قدس سره) بان الدليل على تركب الاجسام تام لان ماهو بالفعل و ما هو بالقوة لها من نشأة واحدة لا من نشأتين .

نعم يمكن ان يقال بان هذا المقدار لا ينفي تركب النفس اذ في النفس ما هو بالفعل و ما هو بالقوة مع انهما من نشأة واحدة لا من نشأتين فالصورة النوعية للنفس ثابتة لها بالفعل و هي مجردة غير محسوسة كالصورة العقلية.

والتحقيق : ان التركب لا يمكن استنتاجه الا اذا كان ما بالقوة هو عينه ما بالفعل وحينئذ لا بد ان يلتزم بالتركيب الانضمامي فالدليل على تركب الجسم فاسد.

هذا و قد فسر بعض الناظرين في كلام صدر المتألهين (قدس سره) كلامه بشكل

آخر فانظر الاسفار[١] و حاصله: أن الكمالات المحسوسة كلها في عرض واحد و كذا المعقولات كلها في عرض واحد و لا طولية بينهما .

و الذي يوجب تكثر الموضوع هو الكمالات العرضية لا الطولية التي يكون اللاحق منها هو الاعلى و الارجح من السابق و يكون مشتملا عليه بنحو الجمع كما في الصور الجسمية و الفصلية .

وفسر المؤيد الذي ساقه صدر المتألهين (قدس سره) بان الموجودات الطبيعية مع انها طبيعية بالفعل و معقولة بالقوة الا انه لا تعدد جهة فيها من هذه الجهة و ذلك للطولية الموجودة بين الطبيعي و العقلي و النفس كالموجودات الطبيعية من هذه الجهة بالقياس الى العقل بالفعل .

و اما النقطة الثانية: فهي تستند الى النقطة الثالثة و الرابعة و ستعرف الخدشة فيهما فهي مخدوشة.

و اما النقطة الثالثة و الرابعة: فهما مخالفتان للوجدان فالوجدان قاض بان النفس حينما تقبل الصور فلا ينعدم الوجود الفاقد و يحل بدله الوجود الواجد بل الفاقد بنفسه يصير واجدا و هكذا يقضي الوجدان بان النفس كانت خالية من المعقول في زمان ثم وجدت الصورة المعقولة في زمان آخر بل يمكن جعل هذا مؤيدا الى ان الممكنات حتى المجردات منها محاطة بالزمان و ان الخالي عنه هو تبارك و تعالى فقط.

واما النقطة الخامسة: فان الوحدة الاتصالية فرع وجود ذات محفوظة على

---

١ – الاسفار: ٢ / ٦٩٩.

طول الخط و من هنا يشكل تصوير الوحدة من خلال الاتصال بناءا على الحركة الجوهرية و انها كما تجري في الصور تجري في المواد اذ لا يوجد شيء محفوظ في جميع الآنات.

ودعوى وجود اصل محفوظ بين المراتب ترجع الى قبول ان بين المراتب و الحصص المختلفة للنفس و للهيولى حيثية واحدة مشتركة و مرد هذا الى القول بان بين الاباء لابناء الكلي الطبيعي يوجد جد مشترك .

و اما النقطة السادسة: فما اجاب به لا يخلو نظر فان دعوى ان القبول بمعنى الاتصاف المجازي خلاف الوجدان و اذا كان الاتصاف حقيقيا عاد المحذور.

و اما النقطة السابعة: فيرد عليها ان تعلق المجرد بالمادي لا يكفي ما لم يكن التركيب اتحاديا و هو محال لانه خلاف فرض انه مجرد اولا ولان الاتحاد بين وجودين كل منهما يمكن ان يستقل عن الآخر محال.

و اما النقطة الثامنة: فيرد عليها ان هذا تسليم بالاشكال و ان النفس مادية و مركبة .

و اما النقطة التاسعة: فالاشكال و الجواب مبنيان على تسليم ان بعض الارواح تتحد مع العقل الفعال و لعل هذا معنى لطيفة السر من لطائف النفس السبعة :الطبع و النفس و الروح و القلب و السر و الخفي و الاخفى.

و الحق انه ان اريد منه ظاهره فهو غير معقول خصوصا ما صرحوا به من ان الاتحاد بين الجواهر محال .

وبعد ان اتضح فساد الاجوبة المتقدمة فنقول: ان مبنى الاشكال ان التغير و الحركة لا يمكن طروّهما الا على المادي من جهة ان كل حادث زماني مفتقر الى مدة و مادة .

و التحقيق ان هذا غير تام و انه لا محذور في تغير المجردات و بهذا يتضح معنى الروايات التي تنسب الحركة و التغير للمجردات كالملائكة بلا حاجة الى تعسف و تكلف في كيفية التوفيق بينها و بين القاعدة الفلسفية المتقدمة بعد ان عرفت اجمالا انها غير تامة .

وليكن هذا آخر ما قصدنا ايراده في هذا البحث.

نسأل الله تبارك و تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم، و ان ينفعنا به يوم الدين يوم لا ينفع فيه مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم، و كان الفراغ منه في ١٣ شوال من شهور سنة ١٤٣٧ هجرية في البقعة المباركة الرضوية على مشرفها الف الف سلام و تحية .

وقد حرره بيمناه الداثرة أقل طلبة العلم و احوجهم الى رحمة ربه الغني حيدر بن الحاج عز الدين (سلمه الله تعالى) بن المقدس الشيخ مهدي بن الشيخ علي بن ميرزا محمد حسين بن الشيخ مهدي بن الشيخ العظيم محمد ابراهيم الكلباسي (صاحب الاشارات) (عفى الله تعالى عنهم).

(الفهرست)